INTRODUZIONE ALLA STORIA DELLA FILOSOFIA

GIORGIO GUGLIELMO FEDERICO HEGEL

INTRODUZIONE
ALLA
STORIA DELLA FILOSOFIA

A CURA DI

FELICE MOMIGLIANO

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1925

AVVERTENZA

Il compianto Autore di questa traduzione non fece a tempo a farne una revisione, e a corredarla di note e di una prefazione, come pur desiderava. Egli vi attese lungo tempo e con amore, e aveva caro di veder pubblicato in questa Collezione il suo lavoro. Ho riveduto, quindi, la traduzione sul testo tedesco e ne ho curata la pubblicazione, non solo per un omaggio doveroso alla memoria dell'Autore, ma anche per l'utilità degli studiosi che da queste pagine, tra le più chiare e compendiose dello Hegel, possono trarre un orientamento generale all'intelligenza del suo sistema e, insieme, dei problemi, ancor oggi vivi e fondamentali, ch'ebbero qui la loro primitiva storica formulazione. Note e altri commenti non mi son sembrati necessari: il lettore supererà da sé l'asprezza, anche letteraria, di alcuni passi sol che abbia della dialettica hegeliana un'informazione sufficiente.

Del resto, il punto speculativamente più importante, a cui queste pagine si richiamano, è pur sempre quello della soggettività dello spirito ch'è anche assoluta og-

gettività, e del suo sviluppo culminante nel pensamento dell'Idea in sé e per sé,. in cui consiste la filosofia propriamente detta. I rapporti tra la conoscenza scientifica, l'arte e la religione, da una parte, e la filosofia dall'altra, discendono naturalmente da quella posizione iniziale del problema, onde lo spirito, come realtà prima e suprema, portando in sé il principio e la soluzione di tutti i problemi riguardanti il mondo, Dio e la vita umana, dispiega attraverso di questi la propria dialettica interna in un processo di pensiero che lo porta al pieno possesso di sé. Questo processo si realizza medesimamente nella coscienza dell'individuo e nella storia dell'umanità pensante.

L'anno dopo il primo corso di queste *Lezioni di storia della filosofia* (1805-1806, in Jena) uscí la *Fenomenologia dello spirito* (1807), e i corsi posteriori, ripresi nel 1816 in Heidelberg, continuarono, con brevi intervalli, sino al 1830 in Berlino. L'argomento lo occupò, dunque, per tutto il periodo della sua attività piú matura. Ma l'opera, quale noi abbiamo, fu messa insieme dal Michelet su la scorta di alcuni quaderni scritti dallo Hegel per disteso e di appunti o fogli sparsi. La prima edizione è del 1833-1836, in tre volumi, che fanno parte delle *Opere* (voll. XIII-XV). La seconda edizione (1840-1844) ha notevolmente migliorato il testo perché ha resa piú fluente l'esposizione, ha tolte ripetizioni e riordinate meglio alcune parti.

Come in tutte le opere dei piú grandi pensatori, anche in questa, accanto ai lampi di luce, che rivelano nuovi mondi al pensiero, s'affollano nella mente del lettore

punti oscuri, dubbi e difficoltà insolubili finché si resta nella cerchia di questa filosofia. La quale, mentre discopre per la prima volta chiaramente lo spirito a sé stesso come attività autocreatrice, l'irrigidisce in un'astratta logicità; e mentre nella storia delle dottrine filosofiche delinea, per la prima volta, un processo di sviluppo del pensiero filosofico stesso, ossia una vera e propria storia, tende poi a costringere quel processo entro uno schema, che dimostri attuati nel tempo i momenti dialettici dell'Idea. Lo studioso, tuttavia, commetterebbe un grave errore di metodo se cominciasse dall'insistere su i punti oscuri, prima d'essersi reso conto e impadronito di quelli chiari. Qui, ad es., è facile a ognuno constatare quanto il concetto hegeliano della storia della filosofia superi d'un tratto quello degli storici precedenti, non soltanto dei raccoglitori di sentenze e di aneddoti, ma anche di coloro che, come il Brucker, il Buhle, il Tennemann, tentano bensí un'esposizione sistematica delle dottrine, ma o mancano di un proprio interesse speculativo, ovvero per amore di una filosofia svalutano tutte le altre; ed è facile, insieme, constatare quanto al concetto hegeliano siano rimasti tributari, non dico l'Erdmann e il Fischer, che impresero a rifare l'opera hegeliana con maggiore estensione e compiutezza, ma anche lo Zeller e il Windelband, non ostante che l'uno desse alla sua storia una base largamente filologica, e l'altro l'abbia atteggiata in una serie di problemi caratterizzanti, con l'eco d'interessi spirituali propri delle diverse epoche o personalità, lo svolgersi dell'umano incivilimento.

Quest' *Introduzione* ha cosí, anche stralciata dal resto dell'opera, un suo significato indipendente e compiuto. La traduzione del Momigliano s'arrestava al primo capitolo della terza parte: ho aggiunto gli altri due, quelli che riguardano le fonti e i criteri della trattazione; sí che, tranne poche pagine, omesse, su la mitologia dei Persiani, dei Fenici e dei Caldei, verso la fine della parte seconda (qui, p. 108), la parte propriamente introduttiva c'è tutta. In fine mi è sembrato utile trasportar qui dalla conchiusione dell'opera alcune pagine, le quali raccolgono in una sintesi efficace i momenti principali dello sviluppo del pensiero speculativo nella sua storia.

A. Carlini.

DISCORSO INAUGURALE

TENUTO AD HEIDELBERG IL 28 OTTOBRE 1816.

Onorevoli Signori!

Nel fare la storia della filosofia oggetto delle mie lezioni, e nel presentarmi oggi per la prima volta a questa Università, permettetemi di premettere questa dichiarazione: che, cioè, mi allieto di ripigliare appunto in quest'ora la mia carriera filosofica in un'accademia.

Perché, infatti, sembra giunto il momento nel quale la filosofia si può ripromettere attenzione ed amore: nel quale questa scienza quasi ammutolita può elevare di nuovo la sua voce, e sperare che il mondo già sordo per essa le porga di nuovo orecchio. Da una parte la necessità del tempo ha data una grande importanza ai piccoli e volgari interessi della vita quotidiana; dall'altra, gli alti interessi della realtà e le lotte per essi hanno impegnato per sé tanto le potenze dello spirito quanto i mezzi esterni: la mente non poté, quindi, mantenersi libera per la vita interiore e superiore, e per la piú pura spiritualità; e le migliori nature sono state da quegli interessi fatte prigioniere in parte e per essi sacrificate.

Lo spirito del mondo era in questi ultimi tempi troppo occupato della realtà per fare un ritorno sopra

sé stesso, per raccogliersi. Ora che questo flusso della realtà è interrotto, ora che la nazione tedesca comincia ad assumere la sua sagoma, ora che il popolo tedesco ha salvata la sua nazionalità, fondamento di ogni vita viva, è lecito sperare che, accanto allo Stato che aveva assorbito ogni interesse, anche la Chiesa abbia a risollevarsi, e che oltre al regno del mondo, verso il quale sino adesso erano rivolti i pensieri e gli sforzi, si penserà di nuovo al regno di Dio: in altre parole, che accanto agl'interessi politici e altri legati alla volgare realtà rifiorirà di nuovo la scienza, il libero e razionale mondo dello spirito. Noi vedremo nella storia della filosofia che nelle altre contrade d'Europa, ove pure le scienze e la coltura dell'intelletto sono esercitate con zelo e con successo, della filosofia, salvo il nome, è scomparsa ogni memoria ed ogni traccia, o si è conservata soltanto come peculiarità della nazione tedesca.

Noi abbiamo ricevuto dalla natura la missione di essere i custodi di questo fuoco sacro, come agli Eumolpidi di Atene fu affidata la conservazione dei misteri Eleusini, agli abitanti di Samotracia quella d'un culto piú puro, cosí come lo spirito universale aveva dato al popolo d'Israele l'altissima missione di farlo uscire rinnovellato dal suo seno. Quanto piú siamo progrediti, e giunti a tanta serietà ed altezza di coscienza che per noi valgono soltanto le idee e ciò che si giustifica dinanzi alla nostra ragione, tanto piú vicino ci è divenuto lo Stato prussiano che è costruito su l'intelligenza. Ma la necessità del tempo e l'interesse dei grandi avvenimenti mondiali, a cui già ho accennato, hanno impedito anche presso di noi ogni profondo e serio studio filosofico, e hanno sviata dalla filosofia la generale attenzione. Cosí è avvenuto che, mentre ben nati ingegni si sono rivolti al mondo pratico, spiriti piatti e superficiali hanno alzato la voce in filosofia e si son fatti largo. Si può

ben dire che, da quando la filosofia ha cominciato a spuntare in Germania, questa scienza non è stata mai cosí male in gambe, come per l'appunto in questo momento; che mai prima d'ora il vuoto e la presunzione sono stati cosí bene a galla e si sono comportati rispetto alla Scienza con l'arroganza di chi crede di avere nelle mani il potere.

Noi riteniamo d'essere chiamati dallo spirito piú profondo del tempo a reagire a questa superficialità ed a cooperare con serietà ed onestà germanica a trarre la filosofia dalla solitudine nella quale si è rifugiata. Salutiamo insieme l'aurora di un piú bel tempo, nel quale lo spirito violentato verso l'esterno possa ritornare a sé stesso e conquistarsi il territorio pel suo particolare regno, dove gli animi si elevano al disopra degl'interessi del giorno e diventano capaci di accogliere il vero, l'eterno, il divino, di contemplare e di comprendere ciò che vi ha di piú alto.

Noi vecchi che ci siamo fatti uomini fra le tempeste dell'epoca, possiamo considerare felici voi la cui giovinezza fiorisce in questi giorni, che vi permettono di consacrarla intera alla scienza ed alla verità. Io ho consacrata la vita alla scienza e mi allieto di trovarmi oramai in una posizione nella quale io possa cooperare, in piú alta misura e in piú vasto campo di azione, a diffondere e ravvivare l'interesse della cultura scientifica superiore, e prima di tutto ad accenderlo in voi. Spero che riuscirò a meritare ed a conquistare la vostra fiducia. Anzitutto però non posso esigere altro se non questo: che voi portiate qui fiducia nella scienza e fiducia in voi stessi. Il coraggio della verità, la fede nella potenza dello spirito è la prima condizione della filosofia. L'uomo, poiché è spirito, può e deve ritenersi degno di ciò che vi ha di piú alto; della grandezza e della potenza del suo spirito non può mai pensare

troppo superbamente, e con questa fede nulla sarà così refrattario ed aspro da non svelare il suo segreto. L'essenza dell'universo, a tutta prima nascosta e rinchiusa, non ha forza veruna che possa opporre resistenza all'ardimento del conoscere: l'essenza si deve aprire dinanzi a lui e presentargli la sua ricchezza, la sua profondità, perché ne fruisca.

INTRODUZIONE

A chi voglia trattare della storia della filosofia s'impone immediatamente l'osservazione che, se essa offre un grande interesse quando il suo oggetto sia considerato in modo adeguato alla sua dignità, conserva pur sempre un interesse quand'anche il suo scopo fosse preso a rovescio. Può perfino parere che questo interesse aumenti in importanza nella misura nella quale la concezione della filosofia, e di ciò che la storia della filosofia vi contribuisce, diventi piú errata, poiché è dalla storia della filosofia soprattutto che vien ricavata la prova della nullità di questa scienza.

L'esigenza che una storia, qualunque sia il suo oggetto, racconti i fatti senza intenzione di far prevalere un interesse ed un fine particolare dev'essere pienamente riconosciuta. Ma con la banalità di una tale esigenza si fa poco cammino; giacché la storia di un argomento è intimamente connessa con la concezione che ci facciamo dell'argomento stesso. Da questa concezione si determina ciò che viene considerato importante e corrispondente al fine; e la relazione delle vicende allo scopo implica una selezione dei fatti da essere ricordati, una maniera di comprenderli ed il punto di vista sotto il quale vanno considerati. Cosí, a mo' di esempio, può avvenire che un lettore, rispetto alla concezione che egli si è formato intorno a ciò che è veramente

uno stato, non riesca a trovare in una storia politica di un paese nulla di ciò che cerca. Tanto piú questo caso può verificarsi per la storia della filosofia, e si possono citare esposizioni di questa storia nelle quali si riesce a trovare tutto all'infuori di ciò che noi riteniamo filosofia.

Nelle altre storie è incontestabile la concezione del loro argomento, almeno nelle sue determinazioni principali, sia esso un determinato paese, un popolo, o l'u manità, in genere, oppure la scienza della matematica, della fisica, e cosí via, oppure un'arte, la pittura, ecc. Ma la scienza della filosofia ha come contrassegno e, se si vuole, come svantaggio, di fronte alle altre scienze, di ammettere le piú svariate concezioni riguardo al concetto di essa e alla sua funzione. E se questo primo presupposto, la concezione dell'argomento della storia, non è stabilito, necessariamente la storia stessa sarà oscillante; e acquisterà stabilità solo e in quanto presuppone una determinata concezione, per attirarsi però facilmente, in rapporto a concezioni divergenti del proprio argomento, la taccia di unilateralità.

L'accennato svantaggio si riferisce soltanto ad una considerazione esteriore intorno a questa trattazione storica; ma vi si connette un altro svantaggio piú profondo. Se ci sono concetti diversi della scienza della filosofia, soltanto il concetto vero ci potrà mettere in grado di intendere le opere dei filosofi che hanno lavorato con la scorta di tale concetto. Giacché nel pensiero, e specialmente nel pensiero speculativo, l'intendere significa qualcosa di diverso dal capire il mero senso grammaticale delle parole e accoglierne in sé soltanto la rappresentazione. Noi possiamo aver conoscenza delle asserzioni, delle proposizioni, o, se si vuole, delle opinioni dei filosofi; noi possiamo esserci affaccendati molto intorno ai fondamenti e alle deduzioni di queste opinioni,

— e può esserci mancato quello che è essenziale, la comprensione cioè delle proposizioni. Non mancano perciò voluminose ed anche erudite storie della filosofia, alle quali fa difetto la conoscenza della materia stessa per la quale si son date tanto da fare. Gli autori di siffatte storie si possono paragonare ad animali che abbiano sentiti tutti i suoni di una musica, ma ai cui sensi quell'uno, cioè l'armonia di questi suoni, non è giunta.

Per la condizione di cose da noi mentovate, per nessuna scienza, come per la storia della filosofia, è piú necessario di far precedere alla trattazione una introduzione in cui, prima di tutto, si definisca bene l'oggetto la cui storia dev'essere esposta. Difatti, come si può iniziare la trattazione di un argomento il cui nome è corrente, ma del quale non si sa bene che cosa significhi? Con tal modo di procedere nel trattare la storia della filosofia noi non avremmo nessun'altra guida che di ricercare e di raccogliere tutto ciò che in qualsiasi luogo e in qualsiasi tempo abbia avuto il nome di filosofia. Ma col determinare il concetto della filosofia non in modo arbitrario ma scientifico, una tale trattazione diventa la scienza stessa della filosofia. Giacché è caratteristica peculiare di questa scienza il fatto che solo apparentemente s'inizia la trattazione col concetto; mentre soltanto la trattazione per intero di questa scienza ci dà la spiegazione, e meglio ancora, la scoperta del concetto di essa; e questo concetto è essenzialmente il risultato della trattazione.

In questa introduzione si deve premettere il concetto della scienza della filosofia e dell'oggetto della sua storia. Nello stesso tempo vale per questa introduzione, che deve riguardare unicamente la storia della filosofia, quanto fu detto or ora della filosofia stessa: ciò che si può dire in questa introduzione non è tanto un principio da stabilirsi preventivamente, quanto da

essere giustificato e provato dalla trattazione della storia. E soltanto per tale ragione queste chiarificazioni preliminari non sono da allogarsi nella categoria di presupposti arbitrarî. L'esposizione di questi presupposti all'inizio della trattazione, per quanto siano per la loro giustificazione essenzialmente dei risultati, offre soltanto quell'interesse che l'indicazione preliminare del contenuto generale di una scienza può offrire, servendo a sbarazzare la via di molte questioni e domande che, per comuni pregiudizî, posson essere rivolte ad una tale storia.

INTRODUZIONE
ALLA STORIA DELLA FILOSOFIA

La storia della filosofia può suscitare interesse da vari punti di vista; per sorprendere il punto centrale dobbiamo ricercarlo nel nesso essenziale che collega i tempi apparentemente passati col grado attualmente raggiunto dalla filosofia. Che un tale nesso non sia un fatto esteriore da potersi trascurare nella storia di questa scienza, ma esprima invece l'intimo carattere della filosofia, e che le vicende di questa storia, perpetuandosi nei loro effetti, come ogni altro evento, siano produttive in una maniera loro propria, sarà còmpito nostro illustrare piú chiaramente ch'è possibile.

La storia della filosofia ci rappresenta la serie dei nobili spiriti, la galleria degli eroi della ragione pensante, i quali, in virtú di tale ragione, sono riusciti a penetrare nell'essenza delle cose, della natura e dello spirito, nell'essenza di Dio, conquistandoci coll'opera loro il piú alto tesoro: quello della conoscenza razionale. Nella storia politica l'individuo, nella singolarità dell'indole sua, del suo genio, delle sue passioni, dell'energia o della fiacchezza del suo carattere, insomma in tutto ciò che ne caratterizza l'individualità, è il soggetto delle azioni e degli eventi. Queste azioni e questi eventi nella storia della filosofia non appaiono improntati dalla personalità e dal carattere individuale; ché,

anzi, le opere sono tanto piú insigni quanto meno la responsabilità ed il merito ricadono sull'individuo singolo, quanto piú queste opere appartengono al libero pensiero, al carattere generale dell'uomo come tale, quanto piú questo pensiero scevro di peculiarità individuale è esso stesso il soggetto creatore.

A prima giunta questi atti del pensiero, in quanto appartengono alla storia, ci appaiono quali fatti del passato e al di là della nostra esistenza reale. Ma in realtà tutto ciò che noi siamo, siamo per opera della storia; o, per essere piú esatti, come nella storia del pensiero ciò che è passato è soltanto una parte, cosí nel presente, ciò che noi possediamo in modo permanente, è inseparabilmente legato col fatto della nostra esistenza storica. Quel patrimonio di ragione auto-cosciente che appartiene a noi, al mondo presente, non è sorto senza preparazione, né è cresciuto soltanto dal suolo attuale, ma è caratteristica essenziale di tale patrimonio l'essere una eredità e, piú propriamente, il risultato del lavoro di tutte le scomparse generazioni del genere umano. Come le arti della vita esterna, il complesso di mezzi, di abilità, d'istituzioni e di abitudini nella convivenza sociale e nella vita politica, sono il risultato della meditazione e dell'invenzione, dei bisogni, o di casi disgraziati, della necessità e dell'ingegnosità, del volere e del potere della storia antecedente al presente attuale; cosí di tutto quanto siamo nella scienza e nella filosofia siamo debitori alla tradizione che, attraverso a tutto ciò che è caduco, e per ciò stesso è passato, forma, come Herder l'ha chiamata, una sacra catena che ci conserva e trasmette tutto quanto il mondo aveva prodotto prima di noi.

Ma questa tradizione non è soltanto una massaia che conserva fedelmente il patrimonio ricevuto per mantenerlo e trasmetterlo invariato ai posteri, come sarebbe

il corso della natura, che, pur attraverso alle infinite variazioni ed attività delle sue forme e funzioni, rimane sempre fedele alle sue leggi originali senza progredire: non è una statua di pietra, ma è viva, e si arricchisce sempre piú di contributi come un fiume poderoso che piú si allarga a mano a mano che si allontana dalla sorgente. Il contenuto di questa tradizione è formato da quanto ha prodotto il mondo spirituale; e lo spirito universale non rimane mai stazionario. Ed è essenzialmente dello spirito universale che noi qui ci dobbiamo occupare. È possibile che in una singola nazione succeda un arresto nella cultura, nell'arte, nella scienza, nelle capacità intellettuali in genere: cosí pare sia avvenuto presso i Cinesi che già duemila anni sono si sarebbero trovati press'a poco nell'attuale grado di sviluppo. Ma lo spirito del mondo non può cadere in questa quiete indifferente; come si deduce dal semplice concetto essenziale dello spirito, poiché il suo vivere è il suo agire. Ora, l'azione presuppone una materia esistente verso la quale dirigersi, e non solamente per aumentarla aggiungendovi altro materiale, ma precipuamente per elaborarla e trasformarla. In tal modo ciò che ogni generazione ha prodotto come scienza, come patrimonio spirituale, costituisce una eredità accumulata dal lavoro di tutto il mondo antecedente, un tempio in cui tutte le generazioni umane, riconoscenti e liete, hanno deposto ciò che le hanno aiutate a vivere e ciò che esse sono riuscite a estrarre dalla profondità della natura e dello spirito. Il ricevere questa eredità equivale ad esercitarne il possesso. Essa forma l'anima di ogni generazione successiva, la sua sostanza spirituale e come una consuetudine trasmessa, i suoi principî, pregiudizî e ricchezze; e nello stesso tempo tale eredità è degradata a servire di materia che lo spirito trasforma ed elabora. Per tal modo il patrimonio ricevuto si modifica

ed il materiale elaborato è ad un tempo arricchito e conservato.

È appunto questa la posizione e la funzione dell'età nostra come di ogni età: comprendere la scienza esistente, foggiare sopra di essa la nostra intelligenza, e per tal modo svilupparla, elevarla ad un grado superiore; nell'atto che ne facciamo una cosa nostra propria ed individuale, le aggiungiamo qualcosa di nostro che per l'addietro non aveva. Da tale caratteristica della produzione spirituale, che suppone un mondo spirituale preesistente e lo trasforma nell'atto di prenderne possesso, viene di conseguenza che la nostra filosofia può soltanto esistere in quanto è legata a quella precedente, della quale è il necessario prodotto; ed il corso della storia non ci mostra il divenire di cose a noi estranee, ma il divenire nostro, del nostro sapere.

Dalla natura del rapporto che noi abbiamo illustrato dipendono le idee ed i problemi che possiamo proporci intorno al cómpito della storia della filosofia. Il ben comprendere questo rapporto ci permette di capire come con lo studio della storia di questa scienza noi siamo iniziati alla conoscenza della scienza stessa. Le indicazioni intorno al modo di trattare questa storia sono appunto ricavate da tale rapporto, la cui delucidazione è uno dei cómpiti principali di questa introduzione. Veramente interviene a questo punto il concetto del cómpito della filosofia che dovrebbe esser posto come fondamento. Ma, poiché non possiamo far qui un'esposizione scientifica di questo concetto, cosí, noi non ci proponiamo di provare e di far comprendere la natura del divenire della filosofia, ma ci accontentiamo di darne un'idea preliminare. Questo *divenire* non è semplicemente un movimento passivo come c'immaginiamo che sia il sorgere del sole e della luna: movimento che avviene senza contrasto in seno allo spazio

e al tempo. Ciò che dobbiamo rappresentarci alla nostra mente è l'attività del pensiero libero; noi dobbiamo rappresentarci la storia del mondo nel pensiero, come è sorto e si è prodotto da sé. Secondo un'antica opinione la facoltà del pensiero è quella che separa gli uomini dai bruti: accettiamola per vera: ciò che l'uomo ha di piú nobile rispetto all'animale, lo ha in grazia del pensiero: tutto quanto è umano, comunque appaia, è tale in quanto il pensiero vi agisce o vi ha agito. Ma il pensiero, pure essendo l'essenziale, il sostanziale, l'effettuale, si rivolge a svariatissimi oggetti: perciò noi dobbiamo considerare come cosa piú perfetta il pensiero rivolto a sé stesso, cioè all'oggetto piú nobile che esso stesso abbia potuto cercare e trovare. La storia che ci proponiamo di fare è la storia del pensiero che trova sé stesso; e pel pensiero avviene che esso intanto si trova in quanto si produce, anzi esiste soltanto ed è reale in quanto si trova. Le manifestazioni di questo processo sono le filosofie, e la serie delle scoperte, alle quali si accinge il pensiero per scoprire sé stesso, è il lavoro di due millenni e mezzo.

Se il pensiero, in quanto è essenzialmente pensiero, è in sé e per sé stante ed eterno, e ciò che è vero è contenuto soltanto nel pensiero, — come mai questo mondo intellettuale riesce ad avere una storia? Nella storia si rappresenta ciò che è mutevole, ciò che è tramontato nella notte del passato, ciò che non è piú; invece il pensiero vero e necessario — e noi qui solo di esso dobbiamo trattare — non è suscettibile di verun mutamento. La questione che qui sorge è una delle prime sulle quali dobbiamo portare la nostra attenzione. In secondo luogo si presentano alla mente, oltre la filosofia, molti altri oggetti assai importanti, i quali, pur essendo un prodotto del pensiero, vengono esclusi dalla nostra indagine. Tali prodotti sono la religione, la storia poli-

tica, le costituzioni degli stati, le arti e le scienze. Sorge ora la questione: in qual modo si distinguono questi prodotti da quelli che formano l'oggetto del nostro studio? E ancora: in quale rapporto stanno essi fra di loro nella storia? È necessario dire intorno a queste due questioni quanto è sufficiente per orientarci intorno al modo col quale è nostro intendimento trattare la storia della filosofia. Inoltre è opportuno, in terzo luogo, che noi abbracciamo di uno sguardo l'insieme prima che discendiamo ai particolari, ché, altrimenti, corriamo il rischio che ci sfugga il tutto per i particolari, la foresta per gli alberi, la filosofia per le filosofie. Lo spirito esige di possedere una rappresentazione generale dello scopo e della finalità dell'insieme per sapere che cosa deve attendersi; allo stesso modo che si abbraccia con un solo sguardo un paesaggio che si va perdendo di vista a mano a mano che lo si percorre nelle parti che lo costituiscono, cosí lo spirito desidera di comprendere il rapporto delle singole filosofie rispetto a quella generale, perché il valore delle singole parti deriva precipuamente dal loro rapporto col tutto. Questo si avvera soprattutto per la filosofia e per la storia di essa. La necessità di questo sguardo generale può, a dir vero, parere minore per la storia che per una scienza vera e propria. Infatti, la storia, a prima giunta, sembra un succedersi di vicende contingenti, in cui ogni fatto sta isolato e da sé, e riceve soltanto dal tempo un nesso, un legame. Ma già nella storia politica noi non ci appaghiamo di questo modo di vedere: noi comprendiamo, o almeno presentiamo, un nesso necessario che assegna ai singoli fatti la loro posizione speciale ed il loro rapporto in vista di uno scopo e di una finalità, e con ciò un significato. Nella storia tutto quanto ha significato soltanto pel suo rapporto con qualche fatto generale e pel suo legame con esso; scoprire questo fatto generale si chiama comprenderne il significato.

Rimangono ancora i seguenti punti che mi propongo di chiarire in questa introduzione. Il primo sarà quello di esporre il cómpito della storia della filosofia: il significato, il concetto e lo scopo; da tale esposizione sarà dedotto il modo di trattare l'argomento. In particolare ne risulterà come punto piú interessante il rapporto fra la storia della filosofia e la scienza stessa della filosofia; si vedrà che la storia della filosofia non espone soltanto i fatti esterni, gli avvenimenti accidentali che ne formano il contenuto, ma dimostrerà come questo contenuto stesso, tutto quanto pare che si svolga storicamente, appartiene in realtà alla scienza della filosofia: la storia della filosofia è anch'essa scientifica e diventa, per ciò che le è essenziale, la scienza della filosofia.

In secondo luogo bisognerà fissare con maggior precisione il concetto della filosofia per determinare, in base a tale concetto, tutto quanto dell'infinito materiale e dei vari aspetti offerti dalla cultura spirituale dei popoli si debba escludere dalla storia della filosofia. La religione e le idee espresse in essa ed intorno ad essa, specialmente sotto forma di mitologia, si presentano per il loro contenuto cosí affini alla filosofia da rendere a prima giunta i confini vaghi ed indeterminati; altrettanto si può dire per le altre scienze: le loro idee sullo stato, sui doveri, sulle leggi, sono affini alla filosofia per la forma, come la religione per la sostanza. Si potrebbe supporre che si dovesse tener conto di tutte queste idee nella storia della filosofia. Che cosa mai non si è detto filosofia e filosofare? Da una parte, sarà opportuno di considerare attentamente lo stretto legame che avvince la filosofia coi soggetti affini, la religione, l'arte, le altre scienze, come anche la storia politica. Dall'altra parte, quando avremo ben delimitato il campo della filosofia, mediante la determinazione di ciò che la filosofia è e le

appartiene, avremo raggiunto un principio per la sua storia ben distinto dagli inizi d'idee religiose e di congetture piú o meno ricche d'idee.

Dal concetto del cómpito, come risulta da questi primi punti di vista, occorrerà passare alla considerazione di un terzo punto, cioè all'esame generale ed alla divisione del corso della storia della filosofia in momenti (periodi) necessarî. Questa divisione permetterà di mostrare tale storia come un tutto organico in via di progresso, come un nesso razionale, perché soltanto in questo modo questa storia raggiunge la dignità di una scienza. Non m'indugerò con altre riflessioni intorno all'utilità della storia della filosofia ed ai vari modi di trattarla: l'utilità è evidente per sé stessa; in ultimo però, per seguire la consuetudine, tratterò anche delle fonti della storia della filosofia.

A

CONCETTO DELLA STORIA DELLA FILOSOFIA

La prima idea che sorge in noi nel trattare la storia della filosofia è che l'oggetto di essa contiene già un'interna contraddizione. Giacché la filosofia aspira ad intendere ciò che è immutabile, eterno, in sé e per sé: il suo fine è la verità. Invece, la storia ci viene raccontando ciò che un tempo è esistito, e in altro tempo è scomparso, perché cacciato via da qualcos'altro. Noi vediamo, infatti, che la verità è eterna: essa non cade nell'ámbito di ciò che passa, e però non ha nessuna storia. Se, al contrario, essa ha una storia, siccome questa storia non è altro che la rappresentazione di una serie successiva di forme passate di conoscenza, la verità non può trovarsi in questa successione storica, perché la verità non è cosa che passa.

Si potrebbe dire che questo argomento generale vale non soltanto per tutte le altre scienze, ma in modo analogo per la stessa religione cristiana, e si potrebbe trovare contradditorio che esista una storia della religione come delle altre scienze: ma è superfluo approfondire piú oltre tale ragionamento che trova la sua confutazione immediata nel fatto che tali storie esistono. Però, per bene penetrare il senso di questa contraddizione, occorre distinguere la storia delle vicende esterne di

una religione e di una scienza, e la storia dell'oggetto della religione e della scienza stessa. Inoltre, non bisogna trascurare il divario che contraddistingue, per la natura speciale del suo oggetto, la storia della filosofia dagli altri dominii del sapere: appare allora evidente come la contraddizione accennata non riguarda quella storia esterna, ma sí quella interna, cioè la storia del contenuto stesso. Il cristianesimo ha una storia della sua diffusione, della vita dei suoi seguaci, ecc.: esso, pel fatto di aver concretata la propria esistenza nella Chiesa, ha fatto sí che questa Chiesa costituisse tale vita esteriore, sottoposta a svariatissime variazioni temporali, a multiformi vicende, per modo da avere veramente una storia. Ma, per quanto riguarda esclusivamente la dottrina cristiana, questa, pur non essendo priva di storia, ha necessariamente raggiunto presto il proprio sviluppo ed ha assunta una sua espressione immutabile. Questa vetusta confessione di fede, valida per ogni tempo, deve durare invariabile anche oggi come la verità, anche quando tale valore si riducesse a mera parvenza e le parole non esprimessero che una formula vuota. La storia di questa dottrina nel suo ámbito piú largo racchiude due elementi: da una parte, le varie aggiunte a quella verità fissata come immutabile, e le varie deviazioni da quella verità stessa; dall'altra, la lotta contro questi tralignamenti, e i tentativi di purificarli dalle scorie pel ritorno all'originaria semplicità.

Le altre scienze, compresa la filosofia, hanno una loro storia esteriore come la religione. La filosofia ha una storia della sua origine, della sua diffusione, del suo rigoglio, della sua decadenza e della sua rinascita; nonché una storia dei suoi maestri, dei suoi fautori ed altresí dei suoi avversari; infine, una storia dei suoi rapporti esterni colla religione e talvolta con lo Stato.

Questo aspetto della sua storia dà origine ad interessanti problemi. Tra gli altri, si potrebbe domandare perché la filosofia, che è dottrina della verità assoluta, appaia limitata ad un numero relativamente esiguo di personalità e presso determinati popoli e in particolari periodi di tempo. Analogamente, rispetto al cristianesimo, quale verità espressa in una forma ben piú generale che non sia la filosofica, è stata mossa l'obiezione se non sia contraddittorio il fatto che questa religione sia sorta cosí tardi nel tempo e sia rimasta a lungo e fino ai giorni nostri limitata a popoli speciali. Queste ed altre questioni affini sono di natura troppo singolare per poter dipendere dall'accennata contraddizione generale; soltanto quando ci saremo resa piú famigliare la natura specifica della conoscenza filosofica potremo esaminare con maggiore profondità le questioni riguardanti l'esistenza e la storia esteriore della filosofia.

Quanto, poi, al confronto fra storia della religione e storia della filosofia riguardo al loro interno contenuto, notiamo subito che alla filosofia non si attribuisce un contenuto di verità fissa ed immutabile fin da principio, e perciò sottratta alla storia, come alla religione. Il contenuto del cristianesimo, che è verità in quanto tale, è rimasto invariato, e perciò non ha storia o la sua storia si riduce al minimo. Quindi esula dalla religione, in base alla definizione fondamentale per la quale è cristianesimo, la contraddizione accennata. Né costituiscono difficoltà le deviazioni e le aggiunte successive che hanno carattere contingente, e perciò sono schiettamente storiche. Le altre scienze, invece, posseggono una storia anche rispetto al loro contenuto; una parte di essa riferisce le variazioni di questo contenuto, l'abbandono di certe tesi che prima avevano valido corso. Ma una grande, anzi forse la piú grande parte del contenuto è stata conservata, sicché questo caso

non costituisce una variazione delle conquiste anteriori; ma piuttosto un'aggiunta ed un aumento: queste scienze progrediscono per giustapposizione. Vero è che alcune nozioni col progredire della mineralogia, della botanica, ecc. si sono rettificate, ma la piú gran parte viene mantenuta arricchendosi, senza mutarsi, delle nuove conquiste. Per una scienza come la matematica la storia non ha per riguardo al contenuto che il gradito cómpito di registrare delle aggiunte, e la geometria elementare come è stata creata da Euclide ed a datare da lui si può considerare come scienza senza storia.

La storia della filosofia, invece, non ci mostra né la persistenza di un contenuto semplice e completo, e neanche il processo di un pacifico aumento di nuovi tesori a quelli già conquistati. D'altronde, a chi sembrasse offrire lo spettacolo di mutamenti dell'insieme che sempre si rinnovino, sí che in ultimo non siano neppure legati dal proposito di raggiungere una meta comune: l'oggetto astratto stesso, la conoscenza razionale, dileguerebbe, e l'edificio della scienza dovrebbe all'ultimo dividere con la casa deserta la pretesa ed il nome ormai diventato vuoto della filosofia.

I

Idee comuni intorno alla storia della filosofia

Dobbiamo ora menzionare e rettificare quelle comuni idee superficiali che sono correnti intorno alla storia della filosofia. Riguardo a tali opinioni, note certamente anche agli uditori, poiché sono le prime che si offrono alla mente, mi limiterò per ora a dire in breve appena quanto occorre; in séguito le spiegazioni, che dovremo dare intorno alla diversità delle filosofie, ci permetteranno di addentrarci meglio in questo argomento.

a) **La storia della filosofia come cumulo d'opinioni.**

La storia, a prima vista, comprende nel suo cómpito la narrazione di eventi accidentali dei tempi, dei popoli e degli individui, contingenti tanto riguardo al loro svolgersi nel tempo e quanto anche al loro contenuto. Della loro contingenza rispetto al tempo parleremo in séguito. Il concetto, del quale vogliamo occuparci per primo, riguarda la contingenza del contenuto, cioè il concetto delle azioni contingenti. Badisi, peraltro, che il contenuto della filosofia non è dato né da azioni esteriori né dai casi delle passioni e della fortuna, bensí dalle idee. Ma le idee contingenti non sono che opinioni, e si chiamano appunto opinioni filosofiche quelle che riguardano gli oggetti propri della filosofia: cioè Dio, la natura, lo spirito.

A questo punto noi c'imbattiamo subito nella consuetudinaria concezione della storia della filosofia come esposizione di un numero di opinioni filosofiche accompagnate dall'indagine del modo con cui si sono formate e del modo con cui si sono svolte nel tempo. Un materiale cosí raccolto si può chiamare, volendolo considerare benignamente, un complesso d'opinioni; volendolo, invece, considerare piú profondamente, un'esposizione di follie, o almeno di errori di uomini che si inabissano nel pensiero e nei concetti puri. Tale opinione è espressa non pure da coloro che ammettono la loro ignoranza in filosofia (s' intende che l'ammettere questa ignoranza non impedisce loro di spiattellare giudizi in materia di filosofia, giacché ognuno si crede capace d'interloquire sul valore e sull'essenza della filosofia senza comprenderne nulla), ma è altresí accolta da molti che scrivono o hanno scritto la storia della filosofia. Una storia siffatta che non sia che una enumerazione

di opinioni non costituisce che un oggetto di inutile curiosità o tutt'al piú d'investigazione erudita; giacché l'erudizione consiste appunto nel sapere una quantità di cose inutili che non hanno interesse intrinseco all'infuori di quello di essere conosciute. Si sostiene per altro che non è destituito di qualche utilità l'imparare a conoscere le opinioni ed i pensieri altrui, in quanto questo esercizio stimola l'energia della mente, suggerisce qualche buona idea, e dall'urto delle varie opinioni può far nascere un'opinione nuova: poiché la scienza consisterebbe appunto in questo svolgersi di una opinione dall'altra. Se la storia della filosofia non fosse altro che una galleria di opinioni, sia pure su Dio, e sulla essenza delle cose naturali e spirituali, sarebbe pur sempre una scienza superflua e fastidiosa per quanta fosse l'utilità derivata dall'esercizio del pensiero e dall'erudizione. Che cosa ci può essere di piú inutile che imparare a conoscere una sequela di trite opinioni? Che cosa di piú indifferente? Tutte le storie della filosofia che espongono e trattano le idee della filosofia, come se fossero opinioni, lasciano subito trasparire la loro aridità e la loro incapacità a suscitare interesse.

Un'opinione è una rappresentazione soggettiva, un pensiero qualunque, una fantasia che io posso avere in un modo ed altri in un altro; un'opinione è mia, non è un'idea universale che esista in sé e per sé. Ma la filosofia non contiene nessuna opinione, poiché non esistono opinioni filosofiche. Noi scopriamo subito la mancanza di cultura fondamentale quando uno scrittore, sia pure uno storico della filosofia, osa parlare di opinioni filosofiche. La filosofia è la scienza oggettiva della verità, è la scienza della sua necessità: è conoscere per concetti, non opinare né dedurre un'opinione dall'altra. L'ulteriore significato proprio di un tal modo di vedere porta a considerare la storia della filosofia soltanto come

opinioni che ci vengono riferite, badando bene a mettere l'accento sulla parola opinione. Ora, ciò che è l'opposto dell'opinione è appunto la verità: dinanzi alla verità impallidisce l'opinione.

È appunto la parola verità quella che sgomenta coloro i quali nella storia della filosofia cercano soltanto opinioni, o sono persuasi che in essa altro non possa trovarsi all'infuori di opinioni. La filosofia incontra opposizione da due parti: dall'una, il pietismo dichiara, come è noto, che la ragione e il pensiero, mentre non sono in grado di conoscere il vero, ci conducono soltanto verso l'abisso del dubbio; perciò, per raggiungere la verità, occorre rinunciare all'autonomia del pensiero e sottoporre la ragione alla cieca fede autoritaria. Dei rapporti fra la religione e la filosofia e della loro storia parleremo in séguito. D'altra parte, è altrettanto noto come la cosí detta ragione abbia fatto valere i suoi diritti ed abbia respinta la fede basata sull'autorità, cercando di rendere razionale il cristianesimo, in modo che io sia obbligato a riconoscere solo ciò in cui abbia l'assentimento del mio intelletto e della mia convinzione. Ma, strano a dirsi, anche questa affermazione del diritto della ragione ha raggiunto un effetto contrario, cioè il risultato che la ragione non è in grado di conoscere nulla di vero. Questa cosí detta ragione combatte, da una parte, la fede religiosa in nome e in forza della ragione pensante; e, nello stesso tempo, essa si volge contro la ragione ed è nemica della ragione. Questa cosí detta ragione avvalora, in contrasto alla vera, il sentimento o presentimento interiore, e in questo modo il soggettivo diventa la misura del valore, cioè un'opinione individuale come ognuno è capace di foggiarsi. Siffatta convinzione individuale non è, poi, altro che l'opinione, la quale diventa cosí la piú alta finalità per gli uomini.

Per incominciare con ciò che s'impone alla nostra attenzione, non possiamo fare a meno di prendere subito in considerazione questa concezione nella storia della filosofia, di cui il risultato ha compenetrata tutta la nostra cultura e forma nello stesso tempo il pregiudizio e il vero segno dell'epoca nostra: questo è il principio nel quale gli uomini si capiscono e si riconoscono scambievolmente, un presupposto che non si discute piú e sul quale poggia ogni altra attività scientifica. Nella teologia non è tanto il credo della chiesa che vale come dottrina del cristianesimo, ma ognuno piú o meno si foggia una dottrina cristiana propria secondo la sua convinzione. Altra volta vediamo la teologia trattata storicamente, assegnando alla scienza teologica il cómpito di conoscere le varie opinioni. Uno dei primi frutti di tale conoscenza dovrebbe essere il riconoscimento e la stima di ogni convinzione considerandola come qualcosa di esclusivamente individuale. Ma anche in questo caso è abbandonato lo scopo di riconoscere la verità. Indiscutibilmente, la convinzione individuale è il fatto ultimo ed assolutamente essenziale che la ragione e la sua filosofia, dal punto di vista soggettivo, richiedono per la conoscenza. Ma c'è una differenza fra la convinzione basata su stati soggettivi, cioè su sentimenti, aspirazioni, intuizioni, ecc., — e la convinzione che sorge dal pensiero e dalla comprensione del concetto e della natura dell'oggetto. Nel primo caso la convinzione è soltanto opinione.

Questa opposizione tra opinione e verità, che è stata nettamente delineata, troviamo già nella cultura del periodo socratico-platonico (periodo di decadenza della vita greca), come l'antagonismo rilevato da Platone fra opinione (δόξα) e scienza (ἐπιστήμη). Identica opposizione troviamo al tempo della decadenza della vita pubblica e politica romana, sotto Augusto e piú tardi quando spa-

droneggiavano l'epicureismo e l'indifferenza verso la filosofia. In questo senso, quando Cristo disse: « Io son venuto nel mondo per far testimonianza della verità », Pilato risponde: « che cos'è verità? ». La risposta è detta con aria di superiorità e significa: noi sappiamo bene che cos'è questa verità: è una faccenda che conosciamo; noi siamo andati piú oltre: sappiamo che non si può parlare di conoscere la verità; abbiamo oramai superata questa illusione. Chi parla cosí è veramente andato al di là della verità.

Se guardiamo la Storia della filosofia da questo punto di vista, tutto il suo cómpito si ridurrebbe alla ricerca delle idee speciali di ogni autore, diverse le une dalle altre. Queste caratteristiche individuali sono per me qualcosa di estraneo e non mettono in libera attività la mia ragione pensante, che rimane assente; è materia storica, esteriore, morta, un conglobato di cose vane; e il contentarsi di cose vane non è che una vanità soggettiva. Per l'uomo schietto la verità rimarrà sempre una parola di grande importanza, e che fa battere il cuore. Riguardo poi all'asserzione che la verità non si possa conoscere, avremo occasione di discuterla quando si presenterà nel corso della filosofia; per ora ci limiteremo ad accennare che, se si accetta questo presupposto, come fa per es. il Tennemann, non si può comprendere perché l'uomo si occupi ancora di filosofia dal momento che ogni opinione pretende falsamente di possedere la verità. Qui, provvisoriamente, ammetto per vero il vecchio luogo comune che la verità consiste nel sapere, ma che del vero si sappia soltanto ciò sul quale si è esercitata la riflessione, non per istinto naturale: ché la verità non può essere conosciuta per immediata intuizione o visione, sia questa esteriore e sensibile, oppure intellettuale (poiché ogni visione come tale è sensibile), ma soltanto per mezzo del travaglio del pensiero.

b) La prova della vanità della conoscenza filosofica ricavata dalla storia della filosofia.

Dalla storia della filosofia concepita in tal modo procede un'altra conseguenza che secondo il vario punto di vista può considerarsi come un danno o come un vantaggio. Di fronte a tante opinioni multiformi e a cosí vari sistemi filosofici noi ci troviamo perplessi prima di decidere a quale dobbiamo attenerci. Noi vediamo che, rispetto alle grandi questioni verso le quali ci sentiamo attirati, e di cui attendiamo la risposta dalla filosofia, hanno errato anche i piú grandi spiriti perché sono stati confutati da altri. E se ciò è occorso a geni altissimi, come posso io, piccolo uomo, trovare la via giusta?

Questa conseguenza che si vuol derivare dalla divergenza dei sistemi filosofici è, come per lo piú si crede, oggettivamente un danno; per altro, soggettivamente è anche un vantaggio. Poiché questa diversità è il solito pretesto di coloro che con aria di saccenti vogliono parere d'interessarsi della filosofia per giustificare il fatto ch'essi, nonostante l'ostentata buona volontà e il loro riconoscimento della necessità di dedicarsi alla filosofia, in pratica la trascurano completamente. Ma questa divergenza di sistemi filosofici non serve soltanto a fornire un pretesto per rinunciare alla filosofia, ma vien fatta valere anche come un serio argomento contro lo zelo ch'è richiesto dalla filosofia: come una giustificazione di non occuparsene e un giudizio inappellabile sulla inutilità del tentativo di raggiungere la conoscenza filosofica della verità. Ma, anche quando si ammetta che la filosofia deve essere una vera scienza, e che una filosofia deve certamente essere vera, sorge il problema di sapere quale filosofia sia la vera, e come la si rico-

nosca tale. Ognuna assicura di essere essa per l'appunto la vera; ognuna porta segni e criteri peculiari che devono rivelare la verità. Un pensiero sobrio e ponderato deve perciò esitare a decidersi.

È questo il cómpito ulteriore che la storia della filosofia deve affrontare. Cicerone (*De natura deorum*, I-VIII) ci offre a questo proposito una storia molto disordinata di pensieri filosofici intorno a Dio: li fa bensí esporre da uno epicureo; ma egli stesso non sapeva dire intorno a questo argomento nulla di meglio: sicché questo è proprio il suo pensiero. L'epicureo sostiene di non essere arrivato a nessun concetto definitivo. La prova dell'inutilità dello sforzo della filosofia è subito fornita dalla solita concezione superficiale della storia della filosofia, la quale nel suo sviluppo si palesa come l'avvicendarsi di svariatissimi pensieri, di multiformi filosofie in antagonismo fra di loro, sí che si contraddicono e si confutano continuamente. Questo fatto innegabile induce naturalmente ad applicare alla filosofia le parole di Cristo: « Lascia che i morti seppelliscano i loro morti, e seguimi ». La storia della filosofia nel suo insieme sarebbe dunque un campo di battaglia coperto solamente dalle ossa dei morti; un regno non solo d'individui morti, fisicamente trapassati, ma anche di sistemi confutati, e perciò spiritualmente trapassati, ciascuno dei quali ha ucciso e seppellito l'altro. Invece di « seguimi », sarebbe il caso di dire: « segui te stesso », cioè tienti alla tua propria convinzione, attáccati alla tua propria opinione. Perché adottarne un'altra? Accade di fatto che ogni nuova filosofia sostiene che tutte le altre non valgono nulla; ogni filosofia sorge con la pretesa non solo di confutare le filosofie precedenti, ma di correggerne altresí i difetti e di supplirne le manchevolezze e di aver trovato finalmente il vero. Ma in base alla precedente esperienza accade che si possano applicare

anche a tale filosofia le parole della Scrittura che l'apostolo Pietro rivolge alla moglie di Anania: « Ecco a l'uscio i passi di coloro che hanno seppellito tuo marito, e che porteranno via te pure ». Bada che la filosofia destinata a confutare e sostituire la tua non si farà aspettare a lungo, come non si fece aspettare per le altre.

c) Chiarimenti sulla diversità delle filosofie.

Non c'è contestazione riguardo al fatto della diversità delle filosofie; ma la verità è una, l'istinto della ragione mantiene invincibile questo sentimento e questa fede. « Se è cosí, una filosofia soltanto può essere vera; ma, siccome in realtà le filosofie sono diverse, ne viene che le altre sono erronee: se non che ciascuna a sua volta assicura sostiene e prova di essere quell'una »: questo è il modo consueto di ragionare ed è una concezione apparentemente giusta del buon senso comune. Per quanto riguarda la sobrietà del pensiero, per usare un'espressione corrente, noi sappiamo per esperienza quotidiana che quando siamo sobri o digiuni sentiamo contemporaneamente, o subito dopo, appetito. Invece, il pensiero sobrio possiede il talento e l'abilità di non passare alla fame, al desiderio, ma di essere, di rimanere, sazio in sé stesso. In questo modo il pensiero che parla cosí non è che pensiero morto; giacché soltanto il morto è digiuno e rimane sazio nello stesso tempo. Invece, ciò che è fisicamente e spiritualmente vivo non rimane soddisfatto del digiuno; ma sente lo stimolo della fame e della sete di verità e di conoscenza della verità, e lo vuole appagare, né si acqueta per virtú delle riflessioni esposte.

Volendo intanto esaminare piú attentamente le esposte riflessioni, possiamo opporre ad esse che, per quanto siano diverse le filosofie, hanno pur sempre questo di

comune: di essere filosofie. Chi, dunque, abbia studiato e compresa una filosofia, purché sia filosofia, ha con ciò compreso la filosofia. Quell'ingannevole modo di ragionare che guarda soltanto alla diversità, per l'avversione e paura del particolare nel quale soltanto si attua l'universale, non riuscirà mai ad afferrare ed a riconoscere questa universalità. Io ho altrove rassomigliato tal modo di ragionare ad un ammalato al quale il medico aveva consigliato di mangiare frutta, e che aveva davanti a sé ciliege, susine, uva, ma pedantescamente rifiutava di prenderle perché niente di ciò che gli veniva offerto era propriamente frutta, ma sí, invece, ciliege, susine o uva.

Riconosciamo che occorre avere una visione piú profonda di ciò che significa la diversità dei sistemi filosofici. La conoscenza filosofica di ciò che è verità e filosofia ci fa comprendere questa diversità come tale ancora in un senso ben diverso da quello di una opposizione astratta tra verità e errore. La spiegazione di ciò ci svelerà il significato dell'intera storia della filosofia. Noi dobbiamo far capire che questa multiformità delle tante filosofie non solamente non pregiudica la filosofia stessa, cioè a dire la possibilità della filosofia, ma che tale multiformità è ed è stata assolutamente necessaria all'esistenza della scienza della filosofia, ed è ad essa essenziale.

In questa nostra considerazione noi moviamo, prima di tutto, dal concetto che la filosofia ha il cómpito di afferrare, pensando e comprendendo, la verità, e non di constatare che non vi è nulla da conoscere, o almeno che non è conoscibile la verità vera, ma soltanto una verità temporanea, una verità finita (cioè una verità che è nello stesso tempo non vera); inoltre, moviamo dal concetto che nella storia della filosofia noi abbiamo a che fare con la filosofia stessa. I fatti che

costituiscono questa storia non sono avventure, allo stesso modo che la storia del mondo non è una storia « romanzesca »: non sono una collezione di fatti contingenti, di viaggi di cavalieri erranti che senza scopo si battono e si travagliano senza lasciar traccia della loro attività; e neppure la storia della filosofia è stata escogitata arbitrariamente da singoli individui in un modo differente l'uno dall'altro, ma vi è un nesso essenziale nel movimento dello spirito pensante e vi signoreggia la ragione. Con questa fede nello spirito del mondo noi dobbiamo accingerci allo studio della storia, e in particolar modo della storia della filosofia.

II

Chiarimenti intorno alla definizione della storia della filosofia

La nostra affermazione che la verità è soltanto una, finora è astratta e formale. In senso piú profondo è il punto di partenza ed anche la meta della filosofia il riconoscere questa unica verità come la sorgente dalla quale deriva tutto il resto, cioè tutte le leggi della natura, tutte le manifestazioni della vita e della coscienza di cui quelle sono soltanto un riflesso; ovvero, in una direzione perfettamente opposta, di ricondurre tutte queste leggi a quell'unica sorgente, ma per comprenderle da essa, cioè per intendere come ne siano derivate. L'essenziale è, adunque, di conoscere che la verità non è un pensiero semplice e vuoto, ma un pensiero determinato in sé. Per giungere a questa conoscenza dobbiamo valerci di alcuni concetti astratti che — come tali — sono del tutto generici ed aridi, e sono le due determinazioni dello *Sviluppo* e del *Concreto*. Anzi pos-

siamo abbracciare ciò che per noi è ora essenziale nell'unico principio dello sviluppo: chiarito questo, tutto il resto risulterà e seguirà da sé.

Il prodotto del pensare è il pensiero in generale; ma il pensiero è finora soltanto formale: definendosi di più esso diviene il concetto; l'idea finalmente è il pensiero nella sua totalità e nella sua determinazione in sé e per sé stante. L'idea è il vero ed unicamente il vero; ora, è essenziale alla natura dell'idea lo svilupparsi e arrivare alla comprensione di sé stessa, e soltanto attraverso lo sviluppo diventare ciò che è. A prima vista pare una contraddizione che l'idea debba fare di sé ciò che è; si potrebbe anche dire che essa è ciò che è.

a) Il concetto dello sviluppo.

L'idea di sviluppo è ben nota, ma è caratteristica speciale della filosofia l'investigazione di ciò che generalmente si ritiene noto; poiché ciò che l'uomo maneggia ed adopera senza riflettere valendosene per gli scopi della vita quotidiana è appunto, per chi manca di cultura filosofica, l'ignoto. La più ampia discussione di questi concetti appartiene alla scienza logica.

Per comprendere ciò che significhi sviluppo si devono distinguere, per così dire, due stati diversi: il primo è quello che è noto come disposizione, capacità, l'essere in sé (come io lo chiamo), *potentia*, δύναμις; il secondo è l'essere per sé, l'attualità (*actus*, ἐνέργεια). Se, a cagion d'esempio, noi diciamo: l'uomo è per natura ragionevole — intendiamo dire ch'egli ha la ragione in potenza, in germe: in questo senso l'uomo ha ragione, intelletto, fantasia, volere, dal momento della nascita, anzi persino nell'utero materno. In quanto però il bambino ha soltanto la potenza o la possibilità reale della ragione è come se non avesse ragione: la ragione non

esiste ancora in lui, poiché egli non può fare nulla di ragionevole e manca di coscienza razionale. Solo nell'atto in cui l'uomo diventa per sé ciò che è in sé, e cioè la ragione per sé, l'uomo ha attualità in quel dato riguardo ed è ragionevole, e cioè viene effettivamente alla ragione per sé.

Qual è il significato proprio di questa parola? Ciò che è in sé deve diventare oggetto all'uomo, venire alla coscienza, e cosí diventa per l'uomo. Ciò che è diventato un oggetto per lui è lo stesso di ciò ch'egli è in sé; soltanto per mezzo dell'obbiettivarsi di questo essere in sé, l'uomo diventa per sé, si sdoppia pur rimanendo egli stesso e non diventando un altro.

L'uomo è, per es., pensante, ed allora egli pensa il suo pensiero: in questo modo l'oggetto del pensiero è il pensiero stesso, la razionalità produce il razionale, la ragione è il suo proprio oggetto. Il fatto che il pensare possa degradarsi fino all'irragionevole è una considerazione ulteriore che qui non ci riguarda. Se a prima vista pare che l'uomo ragionevole in sé non abbia progredito affatto per essere diventato ragionevole per sé, poiché l'in sé si è soltanto mantenuto, il divario non cessa dall'essere immenso: non vien fuori nessun nuovo contenuto, e ciò nonostante questa forma dell'essere per sé costituisce una differenza enorme. Su questa differenza si fonda il complesso delle differenze degli sviluppi della storia del mondo. Unicamente cosí si spiega come, pur essendo tutti gli uomini ragionevoli per natura, ed essendo l'esplicazione formale di questa ragionevolezza l'essere liberi, vi sia stato e vi sia in parte tuttora presso molti popoli un regime di schiavitú, e che i popoli ne siano stati contenti. L'unica differenza fra i popoli africani e asiatici da una parte, ed i greci e romani e i moderni dall'altra, sta appunto nel fatto che questi sanno di essere liberi e lo sono

per sé: quelli, invece, lo sono senza sapere di esserlo, senza cioè esistere come liberi. In ciò sta l'immensa differenza della loro condizione. Ogni conoscenza e cultura, la scienza e l'azione stessa, non mira ad altro che *ad esprimere* da sé ciò che è intimo ed in sé, e cosí diventare oggetto a sé stesso.

Per quanto ciò che è in sé entri nell'esistenza passando nella variazione, rimane uno e lo stesso perché ciò che è implicito regola l'intero processo. La pianta, per es., non si perde in una trasformazione indefinita. Dal suo germe, nel quale non si discerne ancora nulla, vien fuori un molteplice, che però vi era già interamente contenuto, se non in modo sviluppato, per lo meno implicito ed idealmente. Il principio di questa proiezione nell'esistenza è che il germe non può resistere di essere soltanto in sé, ma ha l'impulso di svilupparsi, essendovi la contradizione che egli è soltanto in sé e non deve esserlo. Questo estrinsecarsi si pone uno scopo, la cui piú alta perfezione e il fine predeterminato è il frutto, cioè la produzione del germe, il ritorno allo stato primitivo. Il germe vuol soltanto produrre sé stesso ed estrinsecare ciò che esso contiene per poi ritornare in sé stesso e raccogliersi di nuovo in quell'unità dalla quale era sorto. È vero che nelle cose naturali avviene che il soggetto che ha cominciato e l'esistente che termina (seme e frutto) sono due unità separate: lo sdoppiamento ha il risultato apparente di spartirsi in due unità che però sono per contenuto la stessa cosa. Cosí nella vita animale i genitori e i figli sono individui separati, benché la loro natura sia una.

Nello spirito la cosa è diversa: lo spirito è coscienza, libero perché in lui coincide principio e fine. Anche lo spirito come il germe nella natura si raccoglie di nuovo ad unità dopo essersi fatto altro; ma ciò che è in sé diventa per lo spirito, e cosí egli diventa lo spirito per

sé. Il frutto e il nuovo seme in esso contenuto non diventano invece per il primo germe, ma soltanto per noi; per lo spirito entrambe le fasi non sono soltanto l'in sé della stessa natura, ma c'è un essere per l'altro, e appunto perciò un essere per sé: ciò per cui è l'altro, è identico a quell'altro; soltanto cosí è lo spirito con sé stesso nel suo altro. Lo sviluppo dello spirito sta dunque in ciò che il suo estrinsecarsi ed il suo scindersi è contemporaneamente il venire a sé stesso. Questo essere con sé stesso dello spirito, questo venire a sé stesso, può essere considerato come il suo fine piú alto ed assoluto; solo questo egli vuole e niente altro. Tutto ciò che dall'eternità avviene in cielo ed in terra, la vita di Dio e tutto quanto si opera nel tempo, mira soltanto a che lo spirito conosca sé stesso, faccia sé stesso oggetto, si trovi, diventi per sé stesso, si raccolga in sé stesso; esso si è sdoppiato, alienato, ma solo per poter trovare sé stesso e per poter ritornare a sé stesso. Soltanto cosí lo spirito raggiunge la sua libertà: poiché è libero ciò che non si riferisce ad altro né da altri è dipendente: soltanto in questo appare il vero possesso di sé, e la vera e propria soddisfazione; in tutto il resto che non sia pensiero lo spirito non raggiunge questa libertà. Cosí nell'intuizione, nei sentimenti, io mi trovo determinato, non sono libero, ma subisco questa intuizione o questi sentimenti pur avendo la coscienza di questa mia sensazione. Perfino nel volere si ha uno scopo determinato, un determinato interesse; io per altro sono libero in quanto questo interesse è mio; questi scopi contengono però sempre qualcosa d'altro o un qualche cosa che per me è un altro, come impulsi, tendenze, ecc. Nel pensiero soltanto è trasparente e scomparsa ogni cosa estranea: lo spirito è qui libero in modo assoluto e in esso trova anche espressione ogni interesse contenuto nell'idea e nella filosofia.

b) Il concetto del concreto.

Rispetto allo sviluppo si può domandare: che cosa si sviluppa? che cosa è il contenuto assoluto? Lo sviluppo si rappresenta come un'attività formale senza contenuto. Ma l'atto non ha altro fine che l'attività, e per mezzo di questa attività è determinato il carattere generale del contenuto. Giacché l'essere in sé e l'essere per sé sono i momenti dell'attività; ma l'atto è appunto il comprendere in sé tali momenti distinti. L'atto è realmente uno, e questa unità dei distinti costituisce appunto il concreto. Non soltanto l'atto è concreto, ma anche l'*in sé*, il soggetto dell'attività, quello che comincia; e finalmente il prodotto è altrettanto concreto quanto l'attività e quello che comincia. Il corso dello sviluppo forma anche il contenuto, l'idea stessa, che appunto consiste in ciò che noi abbiamo l'Uno e un Altro, ed entrambi sono Uno, che è il Terzo, essendo l'Uno nell'Altro presso sé stesso e non fuori di sé stesso. Cosí l'idea è nel suo contenuto concreta in sé; è concreta in sé, ed allora è suo interesse che ciò che è in sé diventi per sé.

È un preconcetto generale che la scienza filosofica abbia soltanto a che vedere con astrazioni, con vuote generalità, mentre la rappresentazione nell'autocoscienza empirica, il sentimento della nostra personalità, il senso della vita, sono il concreto in sé, determinata ricchezza in sé. In realtà la filosofia è nella regione del pensiero; essa quindi ha a che fare con generalità. Il suo contenuto è astratto, ma soltanto riguardo alla forma, all'elemento, ma in sé stessa l'idea è essenzialmente concreta, giacché essa è l'unità di distinte determinazioni. È in ciò che la conoscenza razionale si differenzia dalla mera conoscenza intellettiva; ed è il cómpito del filosofare il

dimostrare, contro l'intelletto, che il vero, l'idea, non consiste in vacue generalità, ma in un universale che è in sé stesso il particolare, il determinato. Se la verità è astratta, essa non è vera. La sana ragione umana mira al concreto soltanto. La riflessione dell'intelletto è teoria astratta, non vera, giusta soltanto nel cervello e per di più impraticabile; la filosofia è nemicissima dell'astratto e riconduce al concreto.

Se noi colleghiamo il concetto del concreto con quello dello sviluppo, otteniamo il movimento del concreto. Poiché l'*in sé* è già concreto in sé stesso e noi poniamo soltanto ciò che già esiste: si aggiunge soltanto la forma nuova, che, cioè, ora appare come distinto, ciò che prima era racchiuso nell'originario Uno. Il concreto deve diventare per sé stesso; come *in sé* o possibilità è soltanto distinto in sé, non ancora posto come distinto, ma ancora nell'unità. Il concreto, adunque, è semplice, e nello stesso tempo è diverso. Questa interna contradizione ch'è appunto ciò che spinge allo sviluppo, porta all'esistenza le differenze. Ma nello stesso tempo la differenza è soddisfatta nel suo diritto, che consiste in ciò: di essere riassorbita, e quindi superata; poiché la sua verità è soltanto di essere nell'uno. Con ciò è posta la vitalità, tanto quella naturale quauto quella dell'idea dello spirito in sé. Se l'idea fosse astratta, sarebbe soltanto l'essere supremo, del quale non si può dire niente altro; ma un tale Dio è un prodotto dell'intelletto del mondo moderno. Il vero Dio è, invece, movimento, processo, ma con quiete; la differenza, mentre è, è soltanto in quanto è in via di scomparire per produrre la piena concreta unità.

Per ulteriore schiarimento di questo concetto del concreto noi possiamo citare come esempi oggetti sensibili. Benché il fiore abbia molteplici qualità, come odore, sapore, forma, colore, ecc., esso è per altro uno;

nessuna di queste qualità deve mancare a questa foglia di questo fiore; ogni singola parte di questa foglia ha tutte le enumerate proprietà non meno della foglia intera. Egualmente l'oro ha in ogni suo punto indivise tutte le sue proprietà. Quando si tratta del sensibile, si ammette facilmente che tale diversità sia coesistente; ma, trattandosi dello spirituale, si considera il diverso prevalentemente come l'opposto.

Noi non troviamo nessuna contraddizione né nessuna ragione di scandalo che l'odore e il gusto del fiore, benché distinti l'uno dall'altro, siano però semplicemente in uno, né lo contrapponiamo l'uno all'altro. Invece l'intelletto, e il modo di pensare secondo esso, trova incompatibile unire una cosa con ciò ch'è altro da essa. Per es., che la materia sia composta e insieme sia unita, oppure lo spazio continuo e interrotto. Nello stesso modo che possiamo supporre punti nello spazio, possiamo spezzare la materia, se è composta, e cosi continuare a dividerla fino all'infinito; si dice allora che la materia consta di atomi e di punti, e che cosí non è continua. Cosí noi abbiamo in uno le due determinazioni di continuità e punti definiti, che l'intelletto pone come escludentisi scambievolmente: « o la materia è assolutamente continua o divisibile in punti »: in realtà, essa ha entrambe le determinazioni. Oppure, quando noi, per es., diciamo dello spirito dell'uomo che esso ha libertà, allora l'intelletto contrappone l'altra determinazione, ch'è in questo caso la necessità: « se lo spirito è libero non è soggetto alla necessità, e inversamente se il suo volere e il suo pensare è determinato dalla necessità, allora non è libero; l'uno esclude l'altro ».

Le differenze sono considerate in questo modo come esclusive l'una dell'altra, e non come formanti una realtà concreta; ma il vero, lo spirito, è concreto e le sue

determinazioni sono libertà e necessità. Una concezione piú alta ci dice che lo spirito è libero nella sua necessità, trovando soltanto in essa la sua libertà, allo stesso modo che la sua necessità riposa soltanto nella sua libertà. Se non che in questo caso ci riesce piú difficile di quello che sia per gli oggetti naturali di porre l'unità. Può bensí la libertà essere anche libertà astratta, senza necessità; ma questa falsa libertà è l'arbitrio, ed è perciò il contrario della libertà, l'essere vincolati senza averne coscienza, un'opinione vuota di libertà, la libertà meramente formale.

Il terzo, il frutto dello sviluppo, è il risultato del movimento; ma, in quanto è soltanto risultato di un gradino, è cosí come l'ultimo di questi gradini; contemporaneamente, è il punto di partenza e il primo di un successivo sviluppo. Goethe dice giustamente in qualche luogo: « ciò ch'è formato viene subito trasformato »: la materia, che, come formata, ha una forma, ridiventa materia per una nuova forma. Il concetto nel quale lo spirito col rivolgersi in sé stesso si è compreso, e ch'è la sua essenza, questa sua formazione, questo suo essere, nuovamente distaccato da lui, egli se lo prende come oggetto, e applica di nuovo ad esso la sua attività; e la direzione del suo pensiero sopra di esso dà allo stesso la forma e determinazione del pensiero. Cosí questo procedere forma ulteriormente il già formato, gli dà maggiori determinazioni, lo rende piú determinato, piú formato e piú profondo. Questo movimento è, come concreto, una serie di sviluppi, che non deve essere rappresentata come una linea retta verso un infinito astratto, ma come un circolo che ritorna in sé stesso, e che ha per periferia una grande quantità di circoli, il cui insieme è una grande serie di sviluppi che girano sopra sé stessi.

c) La filosofia come apprensione dello sviluppo del concreto.

Ora che abbiamo spiegata e illustrata genericamente la natura del concreto, aggiungo intorno al suo significato che il vero, cosí determinato in sé stesso, ha la tendenza di svilupparsi: soltanto ciò ch'è vivente e spirituale si muove in sé stesso, si sviluppa. Cosí l'idea, come concreta in sé stessa e sviluppantesi, è un sistema organico, una totalità che comprende in sé una moltitudine di gradi e di momenti. La filosofia per sé è la conoscenza di questo sviluppo, e come pensiero è essa stessa questo sviluppo pensante; quanto piú è progredito questo sviluppo, tanto piú è perfetta la filosofia.

Questo sviluppo non si rivolge al di fuori, nell'esteriorità, ma esplicandosi si dirige verso l'interno: cioè, l'idea generale resta quale base e rimane ciò che tutto abbraccia e l'immutabile. Poiché l'andar fuori di sé dell'idea filosofica nel suo sviluppo non è un cambiamento, non è un diventare altro, ma è, invece, un entrare in sé, un approfondire sé stesso; cosí, il progredire rende piú determinata in sé l'idea che per l'innanzi era generica ed indeterminata. L'ulteriore sviluppo dell'idea e la sua maggiore determinazione sono esattamente la stessa cosa. La profondità pare che voglia dire intensificazione, ma in questo caso il piú estensivo è anche il piú intensivo; quanto piú intensivo è lo spirito, tanto piú è esteso, tanto maggiore è il campo che abbraccia. L'estensione come sviluppo non è dispersione e disgregazione; ma è, invece, coesione, la quale è tanto piú vigorosa ed intensa quanto piú ricca e vasta è l'estensione e il numero degli oggetti da abbracciare. In questo caso piú è grande la forza di opposizione e di separazione, e maggiore è la potenza di vincerla.

Queste sono le proposizioni astratte sulla natura dell'idea e del suo sviluppo; cosí è formata la filosofia costituitasi in sé stessa; è un'idea nel tutto e in tutti i suoi membri, come in un individuo vivente, una vita, un polso che batte per tutte le membra. Tutte le sue parti e la loro sistemazione emanano dall'unica idea; tutti questi particolari sono soltanto specchio ed immagine di quest'unica vitalità. Essi hanno la loro realtà soltanto in questa unità, e le loro diversità e varie qualità sono l'espressione dell'idea e la forma in essa contenuta. Cosí l'idea è il punto centrale che è ad un tempo la periferia, la sorgente di luce che nelle sue espansioni non va oltre a sé stessa, ma resta presente e immanente in sé; in tal modo l'idea è il sistema della necessità e della sua propria necessità, la quale, perciò, è anche la sua libertà.

III

Risultati ottenuti riguardo al concetto della storia della filosofia

Come la filosofia è sistema in isviluppo, cosí è pure la storia della filosofia; questo è il punto capitale, il concetto fondamentale, che sarà messo in luce dalla trattazione di questa storia.

Per renderlo chiaro, occorre anzitutto richiamare l'attenzione sulla differenza riguardo al modo possibile di manifestarsi del fenomeno. Il sorgere dei vari gradi nel processo del pensiero può avvenire con la coscienza della necessità, secondo la quale l'uno deriva dall'altro, e può manifestarsi soltanto con « questa » determinazione e in « questa » forma. Oppure può avvenire senza tale coscienza, secondo un processo naturale ed ap-

parentemente accidentale, per modo che il concetto agisce bensí internamente secondo la propria logica, ma questa sua logicità non è espressa. Cosí avviene nella natura, nei vari gradi dello sviluppo dei rami, delle foglie, dei fiori, dei frutti: ognuno di questi prodotti si manifesta per sé, mentre l'idea interna è il fattore dirigente e determinante questa successione. Non altrimenti si riscontra nel fanciullo, le cui capacità fisiche, e specialmente le attività psichiche, fanno la loro apparizione l'una dopo l'altra, semplicemente ed ingenuamente, sicché i genitori, che per la prima volta fanno una tale esperienza, vedono davanti a sé come un miracolo, e si domandano donde proviene tutto ciò che, già esistente per sé all'interno, si viene oramai rivelando: ché l'intera sequela di questi fenomeni ha soltanto la forma di successione nel tempo.

Una maniera di questo processo, quella cioè di rappresentare la derivazione delle formazioni, la pensata e riconosciuta necessità delle determinazioni, è il cómpito della filosofia stessa; e siccome in sede di filosofia si parla dell'idea pura, e non dell'ulteriore formazione differenziata di questa come natura e come spirito, questa rappresentazione è precipuamente il cómpito della filosofia logica. Ma l'altra maniera che fa sorgere i vari gradi e momenti dello sviluppo nel tempo, nel modo di avverarsi, in questo determinato luogo, fra questo o quel popolo, sotto date condizioni politiche, e sotto determinate complicazioni, in breve, sotto questa forma empirica: ecco lo spettacolo che ci mostra la storia della filosofia. La quale visione è l'unica degna di questa scienza; essa è in sé, pel concetto della cosa, la vera (vera per definizione); e che nella realtà si dimostri e si avveri come tale, risulterà dallo studio di questa storia stessa.

Ora, in base a questa idea, io sostengo che la suc-

cessione dei sistemi della filosofia nella storia è identica alla successione nella deduzione logica delle determinazioni concettuali dell'idea. Io sostengo che, spogliando i concetti fondamentali che appaiono nella storia della filosofia di tutto ciò che concerne la loro formazione esteriore, la loro applicazione al particolare e cosí via, si ottengono i vari gradi della determinazione dell'idea stessa nel suo concetto logico; viceversa, prendendo per sé il processo logico, si trova in esso, ne' suoi momenti capitali, il processo dei fenomeni storici. Bisogna però saper riconoscere questi concetti puri in ciò che ha forma storica. Si potrebbe pensare che la filosofia nei gradi dell'idea dovesse avere un ordine diverso da quello secondo il quale tali concetti sono sorti nel tempo; nell'insieme però l'ordine è identico. Vi è bensí una differenza da una parte fra la sequenza come successione nella storia e la sequenza nell'ordine dei concetti; ma ci porterebbe troppo lungi dal nostro scopo il dimostrare qui tale differenza.

Osservo soltanto ancora come risulti, da quanto abbiamo detto, essere lo studio della storia della filosofia lo studio della filosofia stessa: il che, del resto, non potrebbe essere altrimenti. Chi studia la storia della fisica, della matematica, ecc., si rende famigliare la fisica, la matematica, ecc. Ma, per riconoscere nella forma e nell'apparenza empirica, nella quale la filosofia si manifesta storicamente, il suo processo quale sviluppo dell'idea, occorre possedere la conoscenza dell'idea: cosí come si devono avere i concetti di ciò che è giusto ed equo per giudicare le azioni umane; altrimenti, si offre all'occhio privo d'idee soltanto un cumulo disordinato di opinioni, come vediamo in molte storie della filosofia. Dimostrare a voi questa idea, spiegare alla sua luce le manifestazioni storiche, ecco il cómpito di chi insegna storia della filosofia, ecco la ragione per cui mi accingo a fare lezioni su questo argomento.

L'osservatore deve già possedere il concetto di ciò che ha da cercare nelle manifestazioni di una cosa, per intenderla veramente. Per ciò non dobbiamo meravigliarci se vi sono cosí numerose e grossolane storie della filosofia, nelle quali il succedersi dei vari sistemi è descritto semplicemente come un numero di opinioni, errori e giochi di pensiero; giochi di pensiero, che con grande sforzo sarebbero stati inventati per far sfoggio di acume, e di tutto ciò che, per salvare le forme, si aggiunge per complimento. Davvero che, considerando la mancanza di spirito filosofico negli storici di tale calibro, vien fatto di domandare come mai costoro potrebber esser capaci di comprendere e di esporre un contenuto che è pensiero razionale.

Da ciò che abbiamo detto su la natura formale dell'idea, appare dimostrato che soltanto una storia della filosofia considerata come un sistema di sviluppo dell'idea, merita il nome di scienza: una raccolta di fatti non costituisce scienza. Soltanto cosí intesa, come una successione di fenomeni che si organizzano per mezzo della ragione, e che hanno come contenuto quello appunto che è la ragione e che la rivela, questa storia dimostra di essere razionale: dimostra che gli avvenimenti di cui si fa menzione sono nella ragione. Come potrebbe quel tutto che ha sede nella ragione non essere per conto suo razionale? Dev'esserci già questa fede razionale che il caso non è il reggitore degli avvenimenti umani, ed è appunto il cómpito della filosofia riconoscere che, per quanto le sue manifestazioni specifiche debbano essere anche storia, sono peraltro determinate per mezzo dell'idea soltanto.

Con queste concezioni generali e preliminari si determinano le categorie, di cui resta ancora da stabilire l'applicazione alla storia della filosofia: un'applicazione che metterà davanti ai nostri occhi i più importanti aspetti di questa storia.

a) Lo sviluppo nel tempo delle varie filosofie.

La prima domanda che si può fare riguardo a questa storia si riferisce a quella distinzione della manifestazione dell'Idea che venne fatta poco fa, e cioè come avviene che la filosofia appaia come sviluppo nel tempo ed abbia una storia.

La risposta a questa domanda ci trasporta nella metafisica del tempo, e sarebbe un deviare dallo scopo che forma il nostro oggetto se ci accingessimo a dare piú degli elementi che sono inerenti alla risposta da dare alla domanda fatta.

Riguardo all'essenza dello spirito è stato osservato che il suo essere è il suo agire. La natura, invece, è come è, e le sue trasformazioni non sono che ripetizioni, il suo movimento null'altro che un movimento in circolo. L'attività dello spirito consiste piuttosto nel conoscere sé stesso. Io sono immediatamente, ma in questa immediatezza sono soltanto quale organismo vivente; come spirito io sono in quanto mi conosco. « Γνῶθι σεαυτόν »: conosci te stesso: l'iscrizione che si trova sul tempio del Dio sapiente a Delfo, è il comando assoluto che esprime la natura dello spirito. Ma la coscienza implica essenzialmente che io, per me, mi sono oggetto. Con questo giudizio assoluto della differenziazione di me da me stesso, lo spirito stabilisce la sua esistenza e si pone esternamente a sé stesso; si pone nell'esteriorità, e in ciò consiste precisamente il modo universale e peculiare dell'esistenza della natura. Ma una forma di esteriorità è il tempo: la quale forma avrà un piú ampio esame nella filosofia della natura, come in quella dello spirito finito.

Questa esistenza, e con ciò l'essere nel tempo, è un momento non soltanto della coscienza particolare, la

quale come tale è essenzialmente finita, ma anche dello sviluppo dell'idea filosofica nell'elemento del pensiero. Infatti, l'idea pensata nel suo riposo è senza tempo; pensarla nel riposo è lo stesso che fissarla nella forma dell'immediatezza, e questo equivale alla sua medesima intuizione interna. Ma l'idea in quanto è concreta e unità differenziata, come abbiamo riferito sopra, non può essere essenzialmente riposo, né il suo essere può considerarsi come pura intuizione, bensí essa perviene all'esistenza quale differenziazione di sé in sé stessa, e per conseguenza sviluppo, e alla sua esteriorità nell'elemento del pensiero; similmente la pura filosofia appare nel pensiero come esistenza sviluppantesi nel tempo. Ma questo elemento del pensiero è ancora astratto: è l'attività di una singola coscienza. Lo spirito, invece, è da considerarsi non soltanto come coscienza unica e finita, ma come spirito in sé universale e concreto: tale concreta universalità comprende tutti i modi e aspetti evoluti nei quali esso è e diventa, conforme all'idea, oggetto di sé. Cosí la sua comprensione pensante è nello stesso tempo quella del progresso compiuto dalla totale attualità evoluta, e che non percorre il pensiero di un individuo né si manifesta in un'unica coscienza; ma appare quale spirito universale presentantesi nella storia universale in tutta la ricchezza delle sue forme. Ora, avviene che in questo sviluppo una forma, un grado dell'idea diventi cosciente presso un popolo, in modo che questo popolo e questo tempo non esprimano che questa forma, entro la quale esso costituisce il suo universo ed elabora la sua condizione; il grado superiore, invece, si rivela nei secoli successivi presso un altro popolo.

Se afferriamo questi principî di «concreto» e di «sviluppo», la natura del molteplice acquista un significato completamente diverso, e ciò che si dice in-

torno alla diversità della filosofia, come se essa sia qualche cosa di fisso, di stazionario e composto di ciò che è reciprocamente esclusivo, viene d'un colpo abbattuto e messo al suo posto. Questo è l'argomento nel quale coloro che disprezzano la filosofia credono di trovare contro di essa un'arma invincibile, e nel loro orgoglio da pezzenti, fidando in codeste miserabili rappresentazioni, ignorano persino quel pochino che posseggono e devono sapere: per es., qui, che cosa sia la varietà e diversità. Questa è una categoria che ognuno comprende senza difficoltà: è perciò nota, e chi l'adopera crede di potersene valere come di cosa ch'egli ha completamente intesa. Si comprende da sé che egli sappia che cosa essa sia; ma chi ritiene la « diversità » come principio assolutamente fisso, ne ignora la natura e la dialettica: la diversità è in corso, e deve venir considerata in un processo di sviluppo, come un momento passeggero.

L'idea concreta della filosofia è l'attività dello sviluppo, la quale rivela le differenze che contiene in sé; queste differenze sono pensieri, perché qui trattiamo dello sviluppo del pensiero. In primo luogo, dunque, si noti che le differenze esistenti nell'idea si devono considerare come pensieri; in secondo luogo, che queste distinzioni devono pervenire all'esistenza una qua, l'altra là, e affinché ciò sia possibile debbon essere complete, cioè contenere in sé il tutto, l'idea nella sua totalità. Il concreto solamente in quanto porta le diversità può dirsi reale, e solo cosí le differenze appaiono nella loro forma intera.

Una forma completa del pensiero, cosí intesa, è una filosofia. Però le differenze contengono l'idea in una forma peculiare; si potrebbe dire che la forma è indifferente, e che solo il contenuto, cioè l'idea, costituisce l'essenziale; sí che può sembrare ragionevole

ammettere che le diverse filosofie contengano l'idea soltanto in diverse forme, nel senso che queste ultime siano contingenti. Ma l'importante sta in ciò: che tali forme non sono altro che le primitive differenze dell'idea stessa, la quale è ciò che è soltanto in esse; esse sono dunque essenziali all'idea e ne formano il contenuto, il quale scomponendosi diventa forma. La diversità dei principî, quale appare qui, non è indeterminata, ma necessaria; le forme si integrano nella forma integrale. Esse sono le determinazioni dell'idea primitiva, che rappresentano nel loro insieme il tutto; ma, in quanto l'una è al di fuori dell'altra, la loro unione non avviene in essa, ma in noi che così le consideriamo.

Ogni sistema è determinato singolarmente; ma non basta dire che le differenze si escludono a vicenda; bisogna aggiungere che destino di queste determinazioni è di venir messe insieme e ridotte in momenti. L'abitudine di considerare come indipendente ogni momento viene superata; all'espansione succede la contrazione, cioè l'unità da cui emersero primitivamente. Questo terzo momento può essere a sua volta il principio di un ulteriore sviluppo. Può sembrare che questo progresso proceda all'infinito; ma esso ha anche un termine assoluto, e questo lo impareremo a conoscere in seguito. Occorrono dunque molti giri prima che lo spirito, arrivato alla coscienza di sé, possa dirsi libero.

Il tempio della ragione autocosciente è, dunque, da considerarsi da questo punto di vista l'unico degno della storia della filosofia. Esso è stato costruito razionalmente da un artefice interno, e non secondo il metodo di Salomone, come fanno gli ebrei e i Massoni. Il grande presupposto che dà alla storia della filosofia il suo vero interesse, e cioè che tutto quello che ha preso parte anche da questo lato nel mondo, sia avvenuto conforme-

mente alla ragione, non è in fondo che la fede nella provvidenza, sebbene in altra forma. Se ciò che vi è di migliore al mondo è dato dai prodotti del pensiero, è dunque irragionevole credere che solo nella natura vi sia ragione, e non nello spirito. Colui che ritiene che in un campo spirituale come le filosofie ciò che accade non sia se non contingenza, costui non è sincero nella fede in una provvidenza divina, e ciò che dice su di essa è una chiacchiera.

Certamente, è ben lungo il tempo che lo spirito impiega a elaborare la filosofia, e a prima vista la lunghezza del tempo può sembrare enorme, similmente alla grandezza degli spazi di cui si tratta nell'astronomia. Però, per ciò che riguarda la lentezza dello spirito mondiale si può dire che esso non ha fretta (« mille anni sono per te come un sol giorno »): ha tempo sufficiente perché è situato fuori del tempo, essendo eterno. Gli effimeri e i mortali non hanno abbastanza tempo per raggiungere molti dei loro scopi: chi non muore prima di aver condotto a termine i suoi progetti? Lo spirito del mondo, invece, possiede abbastanza tempo, e non soltanto questo: perché non è soltanto questione di tempo per acquistare un concetto, ma di molto altro ancora. Che egli impieghi tante razze e generazioni umane a questa operazione del suo divenire cosciente, e che faccia uno spreco ingente di nascite e di morti, — questo non è il punto che piú importa: egli è abbastanza ricco per simile consumo, e compie il suo lavoro su piú vasta scala, perché possiede nazioni ed individui a sufficienza da adoperare. C'è il detto volgare che la natura va al suo scopo per la via piú breve. Ed è vero. Invece, la linea che lo spirito percorre va per vie indirette ed è fatta di mediazioni: tempo, fatica, consumo e simili considerazioni della vita finita non si addicono al suo caso. Non dobbiamo, quindi, neppure impazientirci per il fatto

che alcune conoscenze particolari non possono ancora svolgersi, oppure che questo o quello non è giunto ancora: nella storia universale i progressi sono lenti.

b) Applicazione dei dati precedenti alla trattazione della storia della filosofia.

Il primo risultato di quello che è stato detto è che l'insieme della storia della filosofia è un progresso conseguente e in sé necessario, in sé razionale e determinato *a priori* dalla sua idea; questo, dunque, la storia della filosofia ha da offrire come esempio. Si deve tralasciare la contingenza appena entrati nella filosofia: la sua storia è altrettanto necessaria dello sviluppo delle nozioni, e la forza propulsiva è data dalla dialettica interna delle forme. Il finito non è vero, né è vero come esso può esistere (affinché esista, deve essere determinato). Ma l'idea interna abolisce queste forme finite: una filosofia che non abbia la forma assolutamente identica al contenuto deve trapassare, perché la sua forma non è la vera.

Il secondo principio che si deduce dalle precedenti osservazioni è questo: che ogni filosofia è stata ed è necessaria, nessuna è trapassata, bensí tutte si sono conservate nella filosofia quali momenti di un tutto affermativo. Però dobbiamo distinguere fra il principio particolare di queste filosofie come particolare, e la realizzazione di questo principio attraverso tutta la concezione mondiale. I principî si sono conservati, ed essendo la piú recente filosofia il risultato dei principî anteriori nessuna filosofia venne mai confutata. Ciò che venne confutato non fu il principio di questa filosofia, bensí il fatto che questo principio potesse essere considerato come determinazione ultima e assoluta. Cosí, per es., la filosofia atomistica è giunta a stabilire che l'atomo è l'as-

soluto, che esso costituisce l'unità indivisibile, ciò che c'è di piú individuale e subbiettivo; siccome la sola unità diventa in séguito l'astratto « essere per sé », l'assoluto verrebbe concepito come tante unità all'infinito. Questo principio atomistico è stato confutato: non siamo piú atomisti. Lo spirito esiste essenzialmente come unità, cioè come atomo, anche; ma questa è una determinazione insufficiente, che non può esprimere la profondità dello spirito. Tuttavia anche questo principio si è conservato, soltanto non è piú la completa determinazione dell'assoluto. La stessa contraddizione appare in ogni sviluppo. Lo sviluppo dell'albero è la negazione del germe, e la fioritura quella delle foglie, in quanto queste non segnano la più alta e vera esistenza dell'albero; la fioritura, per ultimo, è negata dal frutto. Ma quest'ultimo non può arrivare all'attualità senza la precedente esistenza degli altri stadî. La nostra attitudine riguardo a una filosofia deve, dunque, avere un carattere affermativo e uno negativo; solo quando avremo preso ambedue in considerazione, renderemo immediatamente giustizia ad una filosofia. Il carattere affermativo viene riconosciuto piú tardi, sia nella vita come nella scienza: confutare è piú facile che giustificare.

In terzo luogo, ci dovremo limitare alla considerazione speciale del principio stesso. Ogni principio ha avuto, per un certo tempo, un predominio; quando tutto il concetto del mondo si fu svolto in questa speciale forma, fu denominato sistema filosofico. Rimane da conoscere ancora la sua esecuzione. Ma quando il principio è ancora astratto, non basta a comprendere le forme che appartengono alla nostra concezione universale. Le teorie di Cartesio, per es., sono sufficienti soltanto per il meccanismo, non oltre; le sue rappresentazioni di altre manifestazioni del mondo, quali quelle della natura vegetale ed animale, sono insufficienti e per conseguenza di

nessun interesse. Consideriamo pertanto soli i principî di queste filosofie; ma nelle filosofie concrete dobbiamo considerare anche i principali sviluppi e le loro applicazioni. Le filosofie di un principio subordinato sono incoerenti: e se hanno avuto molti lampi di verità, questi rimangono al di fuori di quel loro principio. Cosí nel *Timeo* di Platone abbiamo una filosofia della natura, il cui svolgimento è manchevole anche dal lato empirico, perché il suo principio non si è ancora esteso abbastanza lontano e non è a quest'ultimo che dobbiamo le profonde vedute del pensiero che vi appaiono.

In quarto luogo, si può dedurre che nella storia della filosofia non si ha da fare col passato, nonostante sia propriamente una storia. I prodotti scientifici della ragione formano il contenuto di questa storia e questi non costituiscono un passato. Ciò che è stato ottenuto in questo campo è la Verità, la quale è eterna, non esiste in un tempo sí, e in un altro no; è vera non solo oggi e domani, ma al di fuori di ogni tempo; e per quanto sia nel tempo, è sempre vera, in tutti i tempi. I corpi degli spiriti che sono gli eroi di questa storia, la vita nel tempo e i destini esteriori dei filosofi, sono trapassati, ma le loro opere, i loro pensieri non li hanno seguiti perché il contenuto razionale delle loro opere non fu da loro né immaginato, né sognato. La filosofia non è sonnambulismo, bensí coscienza sviluppata, e l'opera di quegli eroi consiste nell'aver portato il razionale in sé alla luce, fuori dalle profondità dello spirito dove si trova primitivamente, unicamente come sostanza, come ente interno, e nel passarlo nella coscienza e nella conoscenza. Queste forme sono in un continuo risveglio. Questi fatti non restano depositati nel tempio della memoria, come quadri di tempi passati, ma sono sempre altrettanto presenti e viventi come al tempo del loro primo manifestarsi. Sono azioni e opere che non ven-

gono annullate ed interrotte da altre posteriori, ma noi stessi dobbiamo essere presenti in esse. Non hanno né tela né marmo né carta né rappresentazione né memoria quale elemento in cui possano essere conservati (elementi che sono essi pure effimeri, ovvero costituiscono la base di ciò che è passeggero), ma hanno il pensiero, il concetto, l'essenza immutabile dello spirito, dove non penetra né tarlo né ladro. I prodotti del pensiero costituiti in pensiero formano l'essere stesso dello spirito. Queste conoscenze non sono perciò una « raccolta di nozioni », o la conoscenza di ciò che è morto, sotterrato e decomposto; la storia della filosofia si occupa di quello che non invecchia, di quello che è il presente vivente.

c) Ulteriore rapporto tra la storia della filosofia e la filosofia stessa.

Possiamo appropriarci di tutta la ricchezza distribuita nel tempo: nella successione delle filosofie si dovrebbe dimostrare come questa non sia altro che la sistemazione della scienza filosofica. Esiste qui, tuttavia, una differenza da far notare: l'iniziale è implicito, immediato, astratto, generale, ciò che non è ancora avanzato; il piú concreto, il piú ricco viene in séguito; il primo è il piú povero di determinazioni. Questo può sembrar contrario alla prima impressione; ma le idee filosofiche sono per l'appunto spesso opposte alle idee ordinarie, e quello che viene supposto generalmente si trova che non fa al caso. Si potrebbe, infatti, pensare che quello che viene prima è il concreto: il fanciullo, per es., sarebbe, nella primitiva totalità della natura, piú concreto dell'uomo, il quale ci immaginiamo sia piú limitato, che viva non già questa totalità, ma una vita piú astratta. Certamente l'uomo opera secondo scopi determinati, non

con tutta l'anima e con tutto il sentimento, ma si frantuma in una quantità di elementi astratti; il fanciullo e il giovane operano, invece, con tutto il cuore. Prima viene il sentimento e l'osservazione, a questi segue il pensiero, e perciò il sentimento appare a noi piú concreto del pensiero, ossia dell'attività di astrazione e dell'universale. Ma in realtà la cosa è da prendersi nel modo opposto. La coscienza sensibile è piú concreta soltanto in quanto, sebbene piú povera di pensiero, è piú ricca di contenuto. Dobbiamo, adunque, distinguere il concreto naturale dal concreto del pensiero, il quale per altra parte è povero di elementi sensitivi. Il bambino è anche il piú astratto, il piú povero in pensiero: in quanto appartiene alla natura l'uomo è astratto, ma rispetto al pensiero è piú concreto del bambino. Senza dubbio l'uomo, nella sua generalità astratta, non si sottrae a scopi pratici, come a mantenere la famiglia, a compiere i propri doveri d'ufficio; ma egli contribuisce altresí ad un grande tutto organico ed oggettivo che domina, e che dirige. Nelle azioni del bambino non c'è altro che un io infantile, cioè momentaneo; nelle azioni del giovane la costituzione soggettiva o lo scopo accidentale costituiscono il principio dell'azione. La scienza, adunque, è piú concreta della percezione sensibile.

Applicando le cose dette alle differenti forme di filosofia, ne consegue prima di tutto che le filosofie piú antiche sono le piú povere e le piú astratte: in esse l'idea è meno determinata che nelle altre, in quanto si attengono puramente a generalità non ancora realizzate. Occorre che noi sappiamo questo per non cercare nelle filosofie antiche piú di quanto abbiamo diritto di trovarvi. E noi non dobbiamo esigere da esse determinazioni che possono sorgere da una coscienza piú matura. Per es., si è voluto cercare se la filosofia di Talete è, propriamente parlando, teismo o ateismo: se afferma un Dio

personale, o soltanto un essere impersonale ed universale. Qui si tratta dell'attribuzione della soggettività all'idea suprema, cioè della concezione della personalità di Dio. Tale soggettività, come noi la comprendiamo, è concetto molto piú ricco, molto piú profondo e perciò molto piú recente; né è possibile rintracciarlo in età remote. Gli Dei greci hanno bensí personalità nell'immaginazione, similmente al Dio unico della religione ebraica; ma è ben altra cosa conoscere ciò che è mera imagine di fantasia da ciò che è intuizione del puro pensiero e concetto. Se noi prendiamo come base le nostre proprie rappresentazioni, una filosofia antica, giudicandola alla stregua di queste tanto piú profonde, deve con ragione esser considerata come ateismo. Ma questa espressione è, poi, falsa, perché i pensieri come pensieri iniziali non possono aver raggiunto quello sviluppo al quale noi siamo arrivati. Ne conséguita (poiché il progresso dello sviluppo è ulteriore determinazione, la quale è ulteriore approfondimento dell'idea in sé stessa) che l'ultima, la piú moderna e la piú nuova filosofia è la piú sviluppata, la piú ricca e la piú profonda. In questa filosofia tutto ciò che a prima vista pare passato deve essere conservato e contenuto, dovendo essa stessa essere specchio della totalità della storia. All'inizio la filosofia è la piú astratta appunto perché è l'iniziale che non ha ancora avuto sviluppo. L'ultima forma che come un succedersi e un continuarsi di determinazioni sorge da questo progredire, è la piú concreta. La quale constatazione non è orgoglioso vanto della filosofia del nostro tempo, poiché è lo spirito dell'intero processo che fa sí che la filosofia ultima, appunto perché è piú sviluppata, sia realmente il risultato delle antecedenti operazioni dello spirito pensante; sí che essa, preparata e sospinta dai risultati precedenti, non sia sorta dal nulla e come in solitudine.

Un'altra cosa va ricordata ed affermata come implicita, cioè che l'idea, quale è compresa e rappresentata nella filosofia piú recente, è la piú sviluppata, la piú ricca e la piú profonda. Giova insistere su ciò, perché la designazione nuova, piú nuova e nuovissima filosofia, è diventata un modo di dire che corre su tutte le bocche. Ma coloro che credono di esprimere qualche cosa usando tali termini, sono tanto piú facilmente inclini a crocifiggere od esaltare queste nuove filosofie, quanto piú sono disposti a scorgere un sole non soltanto in una stella, ma persino in una candela; oppure si sgolano a proclamare come filosofia qualsiasi gonfia e vacua generalizzazione, della quale si servono per dimostrare che ci sono troppe filosofie, di cui l'ultima serve soltanto a sostituire quella di ieri. Con ciò essi hanno a loro disposizione la categoria nella quale collocare una filosofia che sembra acquistare importanza, e questa categoria li dispensa dall'occuparsene ulteriormente contentandosi di battezzarla come una filosofia di moda. « O schernitore, tu ciò chiami moda, ogniqualvolta lo spirito umano si sforza seriamente di raggiungere un piú alto grado di cultura ».

Di qui, una seconda conseguenza riguardo al modo di trattare le piú antiche filosofie. La nostra concezione della storia della filosofia ci dispensa dal biasimare quelle filosofie per la mancanza di determinazioni che erano ancora estranee alla cultura del tempo loro; e del pari ci preserva dal gravarle di conseguenze e di dimostrazioni che non erano da esse poste e pensate, se pure deducibili in un secondo tempo, a buon diritto, dallo spirito di quelle filosofie. Bisogna che noi trattiamo quelle filosofie poggiandoci su sicure basi storiche ed ascriviamo ad esse non piú di quello che ci è dato immediatamente. Per questo rispetto notiamo errori nella maggior parte delle storie della filosofia che molto spesso

attribuiscono un buon numero di proposizioni metafisiche a un determinato filosofo, la quale attribuzione serve poi come prova di affermazioni alle quali il filosofo non ha mai pensato e di cui non c'è la piú lieve traccia nella storia. Cosí nella grande storia della filosofia del Brucker si cita una filza di trenta, quaranta, cento filosofemi attribuiti a Talete e ad altri, dei quali storicamente non è dato trovare nessun vestigio. Ciò è dovuto al fatto che il Brucker suole arricchire ogni filosofema di un antico filosofo di tutte le conseguenze e le premesse che devono, in conformità del principio della metafisica volfiana, essere le premesse e conclusioni di quel filosofema, e spacciare questa lampante invenzione con tale disinvoltura come se si trattasse veramente di un dato storico. Cosí nel Brucker Talete ha detto: « Ex nihilo nihi fit », perché sostiene che l'acqua è eterna. Talete considerato come un filosofo che nega la creazione dal nulla! Ma di tutto ciò Talete non sapeva niente, almeno se vogliamo stare sul terreno della storia. Il Ritter, la cui esposizione della filosofia jonica è fatta con molta cura e che procede con molta cautela per non introdurre elementi estranei, ha anch'egli attribuito a Talete piú di quello che la storia registri. Egli fa di lui l'assertore di un principio dinamico nella natura inquanto ha considerato il mondo come l'animale vivente che tutto abbraccia e che si è sviluppato da un germe comune di natura umida od acquea, principio di tutte le esistenze individuali che costituiva a sé stesso il suo proprio alimento. Questa interpetrazione del Ritter della filosofia di Talete è molto diversa da quella che ci dà Aristotele e non è confermata dagli scrittori antichi. La conseguenza del principio Taletiano è implicita, ma non è storicamente documentabile. Noi dobbiamo guardarci da tali deduzioni per non trasformare la filosofia antica in qualche cosa di diverso di

quello che era originalmente. Noi siamo inclinati a foggiare i filosofi antichi nelle forme delle nostre riflessioni: il che costituisce appunto il progresso dello sviluppo. La differenza dei tempi, della cultura e della filosofia consiste in questo: se tali determinazioni di pensiero e tali relazioni di concetti erano già nella coscienza, in quanto questa aveva già raggiunto un tale sviluppo, oppure no. Nella storia della filosofia si tratta unicamente di questo sviluppo e di questo suo ulteriore fissarsi. Naturalmente le determinazioni derivano da una proposizione, ma è tutta un'altra cosa se queste determinazioni sono state ricavate, oppure no, e l'estrarre fuori il contenuto implicito è quello che conta. Noi dobbiamo adoperare soltanto le parole date, perché lo sviluppo è un determinarsi ulteriore del pensiero che è estraneo alla coscienza del filosofo in questione. Cosí Aristotele ci dice che Talete ha trovato come principio di tutte le cose l'acqua; ma soltanto Anassimandro usa la parola ἀρχή: a Talete mancava questa determinazione di pensiero. L'ἀρχή era per lui il principio nel tempo e non la base fondamentale. Talete non introdusse nella sua filosofia l'idea di causa. Causa prima è ulteriore piú recente determinazione: popoli interi ignorano completamente questo concetto, il quale implica un grado piú elevato di sviluppo. E perché generalmente la differenza, il divario delle culture consiste nel divario delle determinazioni del pensiero che manifestano, è evidente che questo divario deve esser preso tanto piú in considerazione trattandosi di filosofi.

Ora, come nel sistema logico del pensiero, ciascuna delle sue forme ha il posto proprio e in questo soltanto ha valore; e siccome per mezzo di uno sviluppo sempre progrediente ogni forma si riduce ad un momento subordinato, cosí ogni filosofia è in certo modo una tappa particolare nello sviluppo dell'intero processo ed ha il

suo posto definito là dove essa trova il suo vero valore e significato. Il carattere speciale di ogni filosofia deve essere concepito in accordo con queste determinazioni, affinché a queste determinazioni sia resa piena giustizia. Non dobbiamo domandare ad essa, né aspettarci da essa piú di quello che attualmente dà, né cercare in essa quella soddisfazione che possiamo trovare in un ulteriore sviluppo di conoscenza. Non dobbiamo pretendere di trovare presenti nella filosofia antica i problemi della nostra coscienza e gli interessi del nostro mondo, poiché tali questioni presuppongono un determinato sviluppo del pensiero. Sicché ogni filosofia, appunto perché è un'espressione di uno speciale grado di sviluppo, appartiene al suo tempo ed è rinchiusa ne' suoi propri limiti. L'individuale è figlio del suo popolo, del suo mondo, la cui sostanza esso manifesta nella sua forma; per quanto il singolo cerchi di espandersi, non riesce mai ad uscire fuori del suo tempo piú di quello che riesca ad uscire dalla sua pelle, perché egli appartiene all'unico spirito universale che è la sua sostanza e la sua propria esistenza. Come sottrarsi a questa esigenza dal momento che egli è lo stesso spirito universale che è compreso nella filosofia pensante? Questa filosofia è il pensiero dello spirito stesso, e quindi il suo contenuto è determinato e sostanziale. Ogni filosofia è filosofia del suo proprio tempo, un anello nella catena intera dello sviluppo spirituale, e cosí non può soddisfare che gl'interessi appartenenti al suo tempo particolare. Per questo motivo la filosofia antica non è in grado di appagare le esigenze di uno spirito in cui vive un piú profondo concetto.

Ciò che lo spirito cerca nella filosofia è questo concetto che costituisce l'intima determinazione e la radice del suo essere, considerato quale oggetto del suo pensiero. Lo spirito vuole riconoscere sé stesso; ma nelle filosofie antiche l'Idea non assume questo carattere de-

terminato. Perciò le filosofie di Platone e di Aristotile, e in generale tutte le filosofie, sono sempre vive e presenti nei loro principî fondamentali; ma la filosofia che ha superato quel momento non può piú avere la forma della filosofia platonica ed aristotelica, non è possibile che noi ci contentiamo di quelle filosofie né che noi le riviviamo; sicché ai giorni nostri non ci possono essere dei platonici, degli aristotelici, degli stoici. Per contentarci di quelle filosofie converrebbe che noi discendessimo ad un momento già superato dello sviluppo dello spirito, che, scaltrito da una cultura piú ricca e piú profonda, ha raggiunto una maggiore comprensione di sé stesso. Ma è impresa disperata e non meno assurda di quella di un uomo maturo il quale volesse ritornare al punto di vista della giovinezza, o del giovane che si sforzasse di ritornare ragazzo o bambino, per quanto sia vero che l'uomo, il giovane ed il bambino costituiscono sempre l'unico ed identico individuo. Il periodo del Rinascimento, la nuova epoca del sapere dei secoli XV e XVI, s'inizia non solo colla risurrezione della cultura classica, ma anche con quella delle vecchie filosofie. Cosí il Ficino era un platonico capo dell'accademia platonica istituita a Firenze da Cosimo De' Medici; non mancarono puri aristotelici come Pomponazzi. Gassendi rinnovò la filosofia epicurea, trattando la fisica alla maniera epicurea; Lipsius si atteggiava a stoico. Si accentuava cosí energica l'opposizione tra l'antica filosofia e il cristianesimo (dal quale e nel quale non si era ancora sviluppata nessuna peculiare filosofia), come se dal cristianesimo non potesse sorgere nessuna filosofia speciale, e quello che nel cristianesimo o contro il cristianesimo si poteva chiamare filosofia altro non fosse se non una di quelle antiche filosofie da rinnovare a seconda delle recenti esigenze. Per altro le mummie poste fra esseri viventi non possono restarci. Lo spirito

possedeva da molto tempo una vita piú sostanziale, un concetto piú profondo di sé stesso, e perciò il suo pensiero aspirava a cómpiti piú alti di quelli che potessero essere soddisfatti da quelle filosofie. Una tale rinascenza di sistemi deve essere unicamente considerata come il periodo transitorio durante il quale noi impariamo a conoscere quali forme siano da quelli sorte e condizionate, e rifacciamo il viaggio attraverso le tappe necessarie per lo sviluppo della cultura attuale. Siffatte ricostruzioni e ripetizioni di principî oramai estranei allo spirito sono nella storia soltanto transitorie, e però rifoggiate in una lingua morta, perché traduzioni, e non originali; mentre lo spirito non trova soddisfazione che dalla conoscenza della sua propria spontaneità. Ogni qual volta il tempo moderno viene richiamato al punto di vista di una antica filosofia (raccomandando, per es., la filosofia di Platone) considerata come áncora di salvezza per sottrarsi alle complicazioni e difficoltà dei periodi posteriori, non si deve credere che questo ritorno abbia il carattere di spontaneità della sua prima risurrezione (neo-platonismo, neo-pitagorismo ellenistico); invece, questa esortazione alla modestia ha la stessa origine di quella che volesse far retrocedere gli uomini civili della società attuale ai costumi e alle idee dei selvaggi delle foreste dell'America settentrionale; o della raccomandazione di adottare la religione di Melchisedecco, che Fichte ha sostenuto essere la piú pura e la piú semplice, e quindi l'unica alla quale noi dobbiamo ritornare. Per un rispetto questo regresso palesa il desiderio di un principio, di un saldo punto di partenza, che peraltro deve essere cercato nel pensare e nell'idea stessa, e non in una forma per quanto autorevole; d'altra parte questo regresso dello spirito sviluppato ed arricchito a tale semplicità (cioè ad un astratto, ad uno stato o pensiero astratto) non può non considerarsi che come il rifugio dell'impotenza

dello spirito che di fronte al ricco materiale di sviluppo che gli si dispiega innanzi e chiede di essere compreso ed approfondito dal pensiero, confessa la sua incapacità e cerca di sottrarsi in uno sterile contenuto.

Dalle cose dette si spiega come molti di quelli, i quali, indotti da speciale attrazione o dalla rinomanza di un Platone o di qualche altro filosofo antico, s'industriano a dedurre le loro filosofie peculiari da quelle fonti, finiscono col provare un senso di insoddisfazione e di abbandonarle senza giustificazione. Quei filosofi non possono soddisfare oltre a certi limiti. Bisogna sapere quanto ci è dato di trovare nelle filosofie antiche, o nella filosofia di ogni altro determinato periodo; o per lo meno sapere che in una tale filosofia ci si presenta un determinato momento del pensiero, nel quale s'impongono alla coscienza solamente quelle forme e quelle esigenze dello spirito che sono contenute nei limiti di quel grado di sviluppo raggiunto.

Nello spirito dei tempi moderni dormono idee più profonde che richiedono per essere risvegliate un ambiente storico e un presente ben diverso da quel pensiero astratto, oscuro, grigio dei tempi antichi. Così in Platone non trovano una soluzione filosofica le questioni che riguardano la natura della libertà, l'origine del male e del peccato, la provvidenza, ecc. Le leggiadre sue trattazioni intorno a tali argomenti non vanno oltre alle opinioni delle persone pie in voga ai suoi tempi, destituite di ogni criterio filosofico; peccato e libertà sono considerati soltanto come qualche cosa di negativo; ma siffatta posizione non può più soddisfare lo spirito, nell'atto in cui tali oggetti si trovano di fronte a lui, ed in cui il dissidio dell'auto-coscienza gli rivela e gli fornisce la forza per penetrarli.

Osservazioni analoghe si devono fare pei problemi che riguardano i limiti della conoscenza, o l'opposizione

tra soggetto ed oggetto, che non potevano sorgere ai tempi di Platone. L'indipendenza dell'Io in sé stesso, il suo essere per sé era a lui estraneo: l'uomo non era ancora penetrato entro sé stesso, non aveva ancora reso esplicito sé a sé stesso. Per quanto il soggetto fosse già libero individuo, si riconosceva soltanto nell'unità col suo essere. L'Ateniese si conosceva libero ma come ateniese, allo stesso modo che un cittadino romano si riteneva tale in quanto *ingenuus*. Ma il fatto che l'uomo è libero in sé e per sé, nella sua essenza e come uomo nato libero, era sconosciuto a Platone non meno che ad Aristotele, a Cicerone e ai legislatori romani, per quanto questo concetto sia la sorgente del diritto romano. Soltanto nel principio del Cristianesimo lo spirito individuale e personale ha un infinito assoluto valore: Dio vuole che tutti gli uomini debbano essere salvati. Nella religione cristiana sorge la dottrina che tutti gli uomini sono eguali davanti a Dio perché Cristo li ha fatti liberi alla libertà del cristianesimo. Questi principî rendono la libertà indipendente da ogni causa esterna (nascita, condizione e cultura). Ma per quanto il progresso compiuto da questi principî sia enorme, siamo ancora lontani da quel concetto fondamentale all'uomo di essere libero. La coscienza, sia pure non completamente chiara, di questo principio è stata una forza attiva per secoli e millenni, ed un'energia impellente che ha suscitate le piú tremende rivoluzioni; ma il concetto e la conoscenza che l'uomo è per natura libero, questa scienza di sé stesso non è antica.

B

RAPPORTO DELLA FILOSOFIA CON LE ALTRE PARTI DELLO SCIBILE

La storia della filosofia deve esporre questa scienza in quella forma del tempo e dell' individualità onde risulta la sua formazione storica. Una tale esposizione non tiene conto degli elementi esteriori della storia, per ricordare soltanto il carattere generale del popolo e dell'epoca e le loro circostanze generali; poiché, in fondo, è la storia stessa della filosofia che mette in risalto col piú preciso rilievo questo carattere, col quale sta in intima relazione: l'aspetto particolare di una filosofia che appartiene ad un periodo speciale è già una pagina e un momento di esso. Questa intima corrispondenza ci obbliga ad approfondire prima di tutto il rapporto di una filosofia coi suoi concomitanti storici, e poi in modo speciale quello che è esclusivamente proprio ad essa, isolandolo da ogni altra cosa con cui abbia relazione, per modo che resti il nostro punto fondamentale. Tale rapporto, quindi, non è esteriore soltanto, ma essenziale, ed assume due aspetti che meritano attenta considerazione. Il primo è l'aspetto storico di questo rapporto; il secondo è il suo rapporto reale (come, per es., della filosofia con la religione), mercé il quale veniamo a raggiungere una determinazione piú profonda della filosofia stessa.

I

L'ASPETTO STORICO DI QUESTO RAPPORTO

Si suol dire che gli avvenimenti politici, la religione, ecc., meritano considerazione perché hanno esercitato grande influenza su la filosofia del tempo, che a sua volta influisce su di essi. Molta gente si contenta dell'etichetta *grande influenza*, e con ciò pongono tra questi due ordini un rapporto esteriore, in quanto ammettono che per sé stessi l'uno sia indipendente dall'altro. Ma noi respingiamo questa concezione: la relazione per noi non va ricercata nell'influenza e nell'effetto dell'una categoria sopra l'altra categoria. La vera categoria è l'unità di tutte queste forme diverse, sí che unico è lo spirito che imprime e manifesta sé stesso nei diversi momenti.

a) Condizioni esterne e storiche necessarie per filosofare.

Prima di tutto si deve notare che si richiede in un popolo un certo grado di cultura intellettuale perché si possa filosofare. Aristotele dice che « l'uomo incomincia a filosofare dopo che ha provveduto alle necessità della vita » (*Metaph.*, I, 2). Perché la filosofia è attività libera, non egoistica, e sopravviene con la scomparsa delle angoscie e del bisogno; lo spirito deve essersi temprato, inalzato e rinvigorito in sé stesso. Occorre che le passioni siano smussate, la coscienza progredita al punto da poter pensare l'universale. Per ciò la filosofia può ritenersi una specie di lusso, se chiamiamo lusso quei godimenti e quelle occupazioni che non concernono le prime urgenti necessità esteriori in quanto

tali. Da questo punto di vista la filosofia è senza dubbio superflua; ma tutto sta nell'intendersi su ciò che è il necessario e ciò che è il superfluo: dal punto di vista dello spirito la filosofia è ciò che vi ha di più indispensabile.

b) **L'inizio nella storia della esigenza filosofica.**

Per quanto la filosofia come pensiero e comprensione dello spirito di un tempo particolare sia a priori, è pure essenzialmente un risultato. Poiché il pensiero è un prodotto non meno che vita e attività di produrre sé stesso. Tale attività contiene il momento essenziale di una negazione; giacché produrre è altresí distruggere. La filosofia nel produrre sé stessa ha il naturale come suo punto di partenza per superarlo. La filosofia fa la sua comparsa quando lo spirito di un popolo si è affrancato dalla opaca indifferenza della prima vita di natura non meno che dal giogo delle passioni, per modo che sia superato l'interesse individuale. Appena lo spirito sorpassa la forma naturale procede dalla moralità immediata e dall'impulso della vita al riflettere ed al concepire. Per tal modo intacca e scrolla questa forma reale e sostanziale di esistenza, questa moralità e questa fede, iniziando il periodo della distruzione. L'ulteriore procedimento consiste nel raccogliersi del pensiero in sé stesso. La filosofia, dunque, incomincia quando un popolo è uscito dalla sua vita concreta, quando vanno sorgendo divisioni e differenziamenti nelle classi; quando il popolo si approssima al suo tramonto; quando si va scavando un abisso fra le tendenze interne e la realtà esterna, e le forme antiquate della religione, ecc., non soddisfano piú; quando lo spirito si manifesta indifferente per la sua esistenza reale, oppur rimanendovi ne prova insoddisfacimento e disagio, e la sua vita morale si va dissol-

vendo. Allora lo spirito cerca rifugio negli spazî del pensiero per crearsi un regno suo in opposizione al mondo reale; la filosofia rappresenta la pacificazione di quel dissidio introdotto nel mondo reale dal pensiero. Quando sorge la filosofia con le sue astrazioni e dipinge grigio nel grigio, la freschezza e la vivacità della gioventú è trascorsa; la riconciliazione avverrà non nel mondo reale, ma nel mondo del pensiero. Cosí i filosofi greci si estraniavano dagli affari dello stato ed erano presso il popolo in voce di sfaccendati, perché si appartavano nel mondo del pensiero.

Questo atteggiamento pervade l'intera storia della filosofia. La filosofia jonica sorge col declinare delle città joniche dell'Asia minore. Socrate e Platone non si compiacciono piú della vita dello stato ateniese che era sulla china della decadenza: Platone per conto suo cercava di fondare qualcosa di meglio con Dionisio. Con la rovina politica del popolo ateniese si inizia colà il periodo della filosofia. In Roma la filosofia comincia a diffondersi col tramonto della vita veramente romana della repubblica e col dispotismo degli imperatori: in tempi, dunque, sciagurati pel mondo e di decadenza nella vita politica, quando gli antichi sistemi religiosi vacillavano ed ogni cosa era travagliata da un processo di dissoluzione e di rinnovamento. Col declinare dell'impero romano che era esteriormente cosí grande e ricco e glorioso, e pur tuttavia era interiormente morto, culmina la filosofia antica, per opera dei filosofi neoplatonici in Alessandria. Del pari nei secoli XV e XVI quando la vita germanica del Medioevo viene acquistando un'altra forma, la rottura dello Stato dalla Chiesa è già avvenuta; mentre per l'addietro la vita politica viveva in unità con la religione, oppure, se lo Stato si opponeva alla Chiesa, la lotta si chiudeva sempre con la preminenza di questa. D'allora in poi la filosofia comincia ad affermare la sua

autonomia, e se da principio si appoggia agli antichi, assunse poi nel tempo moderno una perfetta indipendenza.

c) La filosofia come pensiero del proprio tempo.

La filosofia spunta in un dato momento di sviluppo della cultura. Gli uomini peraltro non creano una filosofia a caso: è sempre una determinata filosofia quella che sorge presso un popolo, e la determinazione dal punto di vista del pensiero è identica a quella che pervade tutte le altre manifestazioni storiche dello spirito di quel popolo, ed è in intima relazione con esse e ne costituisce il fondamento. Per tal modo la forma particolare di una filosofia è sincrona con una costituzione particolare del popolo, presso il quale essa appare, con le sue istituzioni, con le sue forme di governo, con la sua moralità, con la sua vita sociale, con le attitudini, abitudini e preferenze, con i suoi tentativi e prodotti artistici e scientifici, con la sua religione, con i suoi successi guerreschi, con tutte le circostanze esterne, non meno che con la decadenza degli Stati nei quali questo principio particolare aveva imposta la sua supremazia, e col formarsi e progredire di nuovi Stati nei quali sorge e si sviluppa un principio piú alto. Ogni qualvolta lo spirito ha raggiunto un determinato grado della sua autocoscienza, elabora e fa penetrare questo principio in tutta la ricchezza de' suoi molteplici rapporti. Questo ricco spirito di un popolo è un organismo, al pari di una cattedrale che, pure essendo composta di numerose vôlte, passaggi, colonnati e vestiboli, è pur sempre manifestazione di un tutto, di un'unità, le cui parti sono rivolte ad un fine. La filosofia è una forma di questi molteplici aspetti. E quale è questa forma? Essa è il fiore eccelso, il concetto dello spirito nella sua tota-

lità, la coscienza e l'essenza spirituale di tutto l'insieme, lo spirito del tempo come spirito presente e pensante sé stesso. Questo tutto molteplice si riflette in essa come in unico fuoco, nel concetto che conosce sé stesso. La filosofia che è necessaria pel cristianesimo non poteva esser fondata in Roma, perché tutte le varie e molteplici forme di quell'unità totale, che era l'impero romano, erano espressione già di una loro unica ed identica determinazione. I rapporti che passano fra storia politica, forme dello Stato, arte e religione, e la filosofia, non sono di esser quelle la causa della filosofia; come questa a sua volta non è causa del loro essere; tanto l'una quanto le altre hanno insieme la stessa radice comune: lo spirito del tempo. È sempre un determinato modo di essere, un determinato carattere, che pervade tutte le diverse parti e si manifesta tanto nelle forme politiche quanto nelle altre forme culturali, e fonde in un tutto le varie parti; le quali, a loro volta, nulla contengono di eterogeneo alla condizione fondamentale di esso, per quanto possano apparire diverse ed accidentali; e per quanto sembri che molte di esse si contraddicano l'una l'altra. Questo grado determinato è sorto, poi, da uno precedente. Ma non è cómpito nostro di mostrare come lo spirito di un tempo imprima la sua attualità intera e governi le vicende della storia secondo il suo principio, e rischiarare tutta questa costruzione. Questo cómpito spetterebbe a chi volesse fare la storia filosofica del mondo in generale. Ci toccano direttamente, invece, soltanto quelle forme che imprimono il principio dello spirito in un elemento spirituale affine alla filosofia. Tale è la posizione della filosofia tra le varie forme; donde conséguita che essa è identica al suo tempo. Ma, se pure la filosofia rispetto al contenuto non è fuori del suo tempo, lo sorpassa rispetto alla forma in quanto, come pensiero e conoscenza dello spirito sostanziale del suo

tempo, lo fa oggetto di sé stessa. In quanto la filosofia è nello spirito del suo tempo, questo è il suo contenuto determinato; ma, simultaneamente, come sapere, pel fatto di averlo posto di fronte a sé (come problema), essa lo ha già sorpassato; ma questo progresso si limita alla forma: poiché in realtà essa non possiede altro contenuto. Questa conoscenza è evidentemente l'attualità dello spirito, l'autoconoscenza dello spirito, la quale per l'addietro mancava: per tal modo, la differenza formale è altresí una differenza reale ed attuale. Per mezzo della conoscenza lo spirito pone una distinzione fra conoscenza e quello che esso è: è appunto questa conoscenza che produce nuove forme di sviluppo. Queste dapprima sono soltanto modi speciali di conoscenza, ed è cosí che vien prodotta una nuova filosofia. Ma poiché questa è già la rivelazione di uno spirito piú maturo, cosí è, insieme, la culla dalla quale lo spirito si eleva sempre piú fino a raggiungere la forma attuale. Noi vedremo in séguito queste cose concretamente: come, per es., lo spirito della filosofia greca sia entrato e penetrato nella sua attualità nel mondo cristiano.

II

Separazione della filosofia dalle altre specie affini di conoscenza

La storia delle altre scienze e della cultura, specialmente la storia dell'arte e della religione, sia nel loro elemento, sia pei loro oggetti particolari, hanno stretta parentela con la storia della filosofia. E questa affinità è la causa della difficoltà della delimitazione del campo della storia della filosofia. Se prendiamo a considerare i dati propri della cultura in genere, e quelli della cul-

tura scientifica in particolare, e piú ancora i miti popolari, i filosofemi in essi contenuti, infine le riflessioni religiose che sono già pensiero, la speculazione che da esse consegue non ha limiti, per una parte in causa dell'enorme materiale stesso e della fatica richiesta per elaborarlo e dominarlo, per altra parte per la connessione immediata ch'esso ha con molte altre cose. La scelta peraltro non deve esser fatta arbitrariamente o per caso, ma deve essere ricavata da determinazioni fondamentali. Se noi ci atteniamo semplicemente al nome della filosofia, nell'ámbito della sua storia rientra tutta questa materia. Io parlerò di questo materiale considerandolo da tre punti di vista che devono essere eliminati e superati dalla filosofia.

Il primo di questi è il dominio proprio della cultura scientifica, al quale sono inerenti i princípî del pensiero intellettivo.

Il secondo è quello della mitologia e della religione, verso le quali l'influenza della filosofia, tanto nell'età greca quanto nell'età cristiana, pare spesso essere avversa.

Il terzo è quello della filosofia ragionante e della metafisica dell'intelletto.

Pur distinguendo dalla filosofia ciò che ha affinità con essa, noi dobbiamo considerare i singoli momenti di questa parentela, che appartengono al concetto della filosofia, benché appaiano a noi in parte distinti da essa: soltanto cosí riesciremo a conoscere il concetto della filosofia.

a) Rapporto della filosofia con la conoscenza scientifica.

Per quello che riguarda le scienze in generale, la conoscenza e il pensiero ne formano senza dubbio l'elemento come formano l'elemento della filosofia; ma gli oggetti delle scienze sono soprattutto oggetti finiti e fe-

nomeni. Una raccolta di fatti conosciuti intorno ad un tale contenuto è per la sua natura stessa esclusa dalla filosofia che non si occupa né di tale contenuto né di tale forma. Per quanto le scienze siano sistematiche e contengano principî generali e leggi dalle quali muovono, concernono pur sempre un gruppo limitato di oggetti. Tanto i principî ultimi quanto gli oggetti stessi sono presupposti, sicché l'esperienza esterna oppure il sentimento, il senso naturale o acquisito di diritto e di dovere, costituiscono la sorgente dalla quale sono attinti. I loro metodi presuppongono la logica, le determinazioni e i fondamenti del pensiero. Inoltre le forme del pensiero, i punti di vista, le basi che servono alle scienze e formano l'ultimo appoggio del loro ulteriore arricchimento materiale, non appartengono esclusivamente ad esse, ma sono proprietà comune della specifica cultura del tempo e del popolo.

La cultura consiste nelle idee generali in quanto imagini generalizzate e negli scopi pratici entro l'àmbito di determinati poteri spirituali che regolano la coscienza e la vita. La nostra coscienza contiene queste rappresentazioni, e le mette in valore come determinazioni ultime dalle quali muove come dal suo interno per ordinare e per connettere, senza peraltro conoscerle e prenderle per oggetto e farne interesse delle sue considerazioni. Valga ad esempio il modo con cui ogni coscienza si serve e si vale, nei giudizi, dell'astratta determinazione di pensiero quale quella dell'Essere: Il sole è nel cielo; l'uva è matura, e cosí all'infinito. In una cultura piú elevata, similmente, sono implicite le relazioni di causa ed effetto, di forza e di manifestazione, ecc. L'intero sapere e tutte le rappresentazioni della coscienza sono compenetrate e governate da una tale metafisica che è la rete nella quale vien afferrata tutta la materia concreta che occupa il genere umano

nell'azione e negli impulsi. Ma questo tessuto e i suoi nodi, nella nostra coscienza ordinaria, sono immersi nel materiale molteplice che contiene i nostri interessi, i nostri oggetti, di cui siamo consapevoli, e che abbiamo davanti a noi. Quei fili comuni non sono fatti risaltare e resi esplicitamente oggetti della nostra riflessione.

Noi tedeschi siamo portati assai di rado a ritenere come filosofia la cultura scientifica generale; non mancano peraltro tracce di questa tendenza, come, per es., nel fatto che la facoltà filosofica comprende tutte le scienze che non hanno per iscopo immediato la Chiesa e lo Stato. Peggio in Inghilterra dove le scienze naturali ancor oggi son chiamate filosofia. Un giornale filosofico inglese, edito dal Thomson, si occupa di chimica, di agricoltura, di economia e di industria, come il giornale di Hermbstädt, e comunica invenzioni fatte in questi campi. Gli Inglesi chiamano strumenti di fisica come il termometro e il barometro « strumenti filosofici ». Anche le teorie che riguardano la morale pratica e le scienze morali ricavate da sentimenti del cuore umano o dall'esperienza sono chiamate filosofia, la quale s'intromette persino nelle teorie e nei principî di economia politica. Cosí in Inghilterra della filosofia è rispettato almeno il nome. Recentemente il ministro Canning in un banchetto manifestava il proprio compiacimento perché l'Inghilterra aveva messo in opera i principî filosofici di governo. In questo caso almeno l'epiteto non è dato per scherno.

Nei primordi della cultura c'imbattiamo spesso in questa mescolanza di filosofia con conoscenze generali. Giunge l'epoca per un popolo in cui lo spirito vuol afferrare l'universale, e si studia di porre gli oggetti della natura sotto le determinazioni generali dell'intelletto: di conoscere, per es., le cause delle cose. È allora che si dice che un popolo incomincia a filosofare, perché

questo contenuto ha il pensiero in comune con la filosofia. In quest'epoca troviamo proverbi intorno alle abituali vicende della natura; e in riguardo all'attività spirituale troviamo massime, sentenze morali, principii generali che riguardano la moralità, la volontà, il dovere e simili; i loro autori sono chiamati uomini saggi o filosofi. Cosí agl'inizi della filosofia greca c'imbattiamo nei sette saggi e nei filosofi jonici che ci trasmisero un numero d'idee e di scoperte che vorrebbero somigliare a proposizioni filosofiche. Talete fra gli altri ha spiegato che l'eclissi del sole e della luna è dovuta all'interposizione della luna e della terra. Anche questo è stato chiamato un filosofema.

I detti di Pitagora chiamati Σύμβολα non possono essere considerati come filosofia speculativa. Pitagora ha trovato il principio dell'armonia dei suoni, altri hanno avuto delle idee generali intorno agli astri; la vôlta celeste è stata considerata come un metallo perforato attraverso il quale possiamo scorgere la regione empirea, il fuoco eterno che circonda il mondo. Siffatte proposizioni quali prodotti dell'intelletto non appartengono alla storia della filosofia, seppure rivelino il superamento della semplice meraviglia sensibile e della rappresentazione di questi oggetti unicamente per mezzo della fantasia: la terra ed il cielo diventano spopolate dagli dei, perché l'intelletto pone di fronte allo spirito gli oggetti nelle loro determinazioni esteriori e naturali. In tempi a noi piú vicini, nell'epoca del Rinascimento, troviamo un ricorso di questo fatto. Furono enunciate massime generali intorno allo Stato, nelle quali si volle riconoscere un aspetto filosofico. Non si sottraggono a questa categoria i sistemi di Hobbes e di Cartesio. Gli scritti di quest'ultimo contengono principii filosofici, ma la sua filosofia della natura è del tutto empirica. Ugo Grozio ha composto un trattato giuridico internazionale nel quale il

Consensus gentium è ciò che storicamente vale come diritto presso i popoli e ne costituisce il momento fondamentale. Ne' suoi primordi la medicina non era che una raccolta di fatti isolati ed un miscuglio di teosofia e di astrologia, ecc. (ancora ai giorni nostri si fanno cure per mezzo di reliquie sacre). Successivamente venne in voga il modo di considerare la natura secondo il quale gli uomini si proposero di scoprirne le leggi e le forze. Il metodo « a priori », cioè il modo di ragionare intorno alle cose naturali secondo la metafisica della filosofia scolastica, o secondo la religione, oggidì è lasciato in disparte. La filosofia del Newton non contiene altro che scienza naturale, cioè la conoscenza delle leggi, delle forze e della costituzione generale della natura, fornita dalla percezione e dall'esperienza.

Per quanto ciò appaia contrario al principio della filosofia, la scienza ha con la filosofia in comune il fatto che il fondamento di entrambe universale e prossimo è che « Io » ne ho l'esperienza, che risiede nel mio modo di sentire, e per ciò stesso è valida unicamente per me. Questa forma si oppone in generale al positivo, e si rivela nell'opposizione alla religione ed al contenuto positivo di questa. Se nel Medio Evo la Chiesa ha posti i suoi dogmi come verità universali, l'uomo al contrario dalla testimonianza del suo proprio pensiero, del suo sentimento e delle sue rappresentazioni, viene acquistando una diffidenza riguardo ad essi. Avvertiamo che l'espressione « Mio proprio pensiero » si riduce ad un pleonasmo, giacché ognuno deve pensare per sé stesso ed a nessuno è dato pensare per un altro. Del pari questo principio si è rivolto contro le vigenti disposizioni dello Stato cercando di sostituire altri principii che servano di correttivo. Perciò furono posti principî universali dello Stato, mentre per l'addietro, quando la religione era positiva, il fondamento dell'ob-

bedienza dei sudditi ai principi ed a ogni potere scaturiva dall'autorità stessa. I re come unti del Signore, nel senso dei re ebrei, derivavano il loro potere da Dio, a cui soltanto dovevano rendere conto, perché da Dio proveniva ogni podestà. Per questo modo, la teologia e la giurisprudenza erano scienze fisse e positive, comunque fosse loro conferito questo carattere positivo. Contro tale autorità esteriore si esercita la riflessione, sí che, specialmente in Inghilterra, la sorgente della legge pubblica civile non è piú riconosciuta semplicemente come pura autorità derivata da Dio, secondo i dettami della legge mosaica. A legittimare l'autorità del re fu giocoforza ricorrere ad altre giustificazioni, quali il fine implicito dello Stato, il bene del popolo. Questa è una ben altra fonte di verità che si opponeva a quella rivelata, data e positiva.

Il processo di sostituzione di un'altra ragione a quella dell'autorità è stato chiamato « filosofare ». Questo sapere era perciò una conoscenza del finito in quanto il mondo era il contenuto del sapere. E poiché questo contenuto procedeva dalla ragione umana attraverso una elaborazione personale, l'uomo diventava per tal modo indipendente nelle sue azioni. Questa indipendenza dello spirito è il momento vero della filosofia, benché il concetto di filosofia attraverso questa determinazione formale che si limita agli oggetti finiti, non sia ancora esaurito. Questo pensiero indipendente acquista molto rispetto e vien chiamato sapienza umana, o sapienza mondana, perché aveva come suo oggetto ciò che è terreno, e inoltre era sorto nel mondo. Tale era il significato della filosofia che a ragione fu chiamata sapienza del mondo. Federico Schlegel ha rinnovato questa denominazione spregiativa per la filosofia, volendo dimostrare cosí che la filosofia va lasciata da parte quando si parla degli argomenti piú elevati come,

per es., della religione. A tale concezione hanno aderito molti seguaci.

Benché la filosofia si occupi di cose finite, queste, in accordo con Spinoza, devono esser considerate come riposanti nell'idea divina; la filosofia, dunque, ha lo stesso fine della religione. La Chiesa aveva già mosso rimprovero alle scienze finite, le quali ora sono distinte dalla filosofia, di allontanare gli uomini da Dio, appunto perché hanno per oggetto soltanto il finito. Questo difetto di contenuto ci conduce a considerare quell'altro dominio culturale affine alla filosofia che è la religione.

b) Relazione della filosofia con la religione.

Come la scienza risulta affine alla filosofia per quanto concerne la conoscenza formale, cosí la religione, appunto perché riguarda al contenuto, è l'opposto di questo mondo, e si accosta alla filosofia ponendosi per oggetto non il terreno né il mondano, ma l'infinito. Con l'arte, e specialmente con la religione, la filosofia ha questo di comune: l'avere per suo contenuto oggetti universali. Arte e religione sono i modi onde le piú alte idee si rivelano alla coscienza non filosofica, cioè a quella sensibile, intuitiva e rappresentativa. E poiché rispetto al tempo e allo sviluppo della cultura le manifestazioni della religione precedono quelle della filosofia, si deve ben determinare sino a qual punto l'elemento religioso sia da escludere, e non scorgere in esso l'inizio della storia della filosofia.

Per quanto, infatti, nelle religioni i popoli abbiano manifestato il loro modo di rappresentare l'essenza del mondo, il principio della natura e dello spirito, e le relazioni dell'uomo a esso, l'essenza assoluta è nella reli-

gione l'oggetto della coscienza, e come tale è considerato soprattutto come l'*altro*, un al di là piú o meno vicino o lontano, piú o meno propizio o minaccioso e terrificante. Mediante il culto, l'uomo abolisce questa opposizione e si eleva alla coscienza dell'unità del suo essere, al sentimento, alla fede nella grazia di Dio che concilia con sé il genere umano. Se già nelle rappresentazioni, come, per esempio, presso i Greci, questo essere diventa la sola ragione che esiste per sé stessa, la sostanza concreta e generale, la mente il cui primo principio si palesa alla coscienza, tutto ciò si riduce ad essere una rappresentazione, che non partecipa soltanto della ragione, per quanto contenga già la razionalità universale ed infinita.

Per tale guisa la religione dev'essere considerata allo stesso modo della filosofia e valutata razionalmente come prodotto della ragione che si palesa a sé stessa e ne è il contenuto piú alto e piú razionale. Perciò è assurda la credenza che i sacerdoti abbiano inventata una religione e predicatala ai popoli con inganno e per loro speciale interesse; né meno fallace è il considerare la religione come un atto arbitrario o come un errore. Vero è che bene spesso i sacerdoti hanno adoperata la religione per scopi profani; ma ciò è conseguenza dei rapporti esteriori e dell'esistenza temporale della religione: per questo rispetto è lecito avversarla. Ma la religione nella sua essenza tiene fermi i valori piú elevati in contrapposto ai fini temporali, e su quelli costruisce una regione sublime, santuario della verità nel quale vengono a dissolversi le illusioni del mondo sensibile, delle rappresentazioni, dei fini limitati, della sfera dell'opinione e dell'arbitrio. Ci è lecito perciò sostenere che, grazie a questa razionalità, contenuto essenziale delle religioni, ci è consentito di considerar queste come un succedersi storico di filosofemi.

La filosofia poggia sulle stesse basi della religione, inquantoché l'oggetto di entrambe è identico, cioè la ragione universale esistente in sé e per sé. Lo spirito vuole far suo questo oggetto, come fa appunto la religione per mezzo del rito e del culto; la forma soltanto che assume questo contenuto nella religione è differente dalla forma per la quale l'oggetto della filosofia è contenuto in questa, e perciò una storia della filosofia deve riuscire necessariamente diversa da una storia della religione. Il culto non è che un abbandonarsi all'oggetto del pensiero; la filosofia invece vuole raggiungere questa conciliazione per mezzo della conoscenza pensante, perché lo spirito aspira ad assorbire il suo essere in sé stesso. La filosofia si rivolge al suo oggetto nella forma di coscienza pensante; la religione no; però tale differenza non deve considerarsi cosí astratta da legittimare la conclusione che solo nella filosofia si pensi e non nella religione; poiché anche la religione ha rappresentazioni, idee universali. E, grazie all'affinità dell'ámbito dell'una e dell'altra, per una vecchia tradizione nella storia della filosofia si fa menzione della religione persiana e dell'indiana: consuetudine che in parte dura tuttora. È antica leggenda accettata da tutti che Pitagora abbia dedotta la sua filosofia dall'India e dall'Egitto, ed è antica la fama della sapienza di questi popoli, alla quale si attribuisce anche un contenuto filosofico. Le immaginazioni e i culti orientali che durante l'impero romano hanno invaso l'occidente, usurpano il nome di filosofia orientale. Se nel mondo cristiano la religione cristiana e la filosofia sono considerate nettamente distinte, nelle antichità orientali invece religione e filosofia sono considerate unite in questo senso, che l'oggetto nella forma in cui diventa filosofia è il contenuto di ambedue. Dato quindi l'abuso di questo modo di concepire la religione e la filosofia, e nell'intento di

tracciare un reciso confine tra la storia della filosofia e le rappresentazioni religiose, sarà opportuno osservare piú da vicino la forma che separa le idee religiose dai filosofemi.

La religione non ha soltanto idee universali come intimo contenuto implicito nei suoi miti, nelle sue idee, nelle sue immaginazioni, non meno che nelle sue storie reali e positive; spesso ha il suo contenuto esplicito nella forma del pensiero. Nelle religioni persiana ed indiana sono espresse idee assai profonde, sublimi e speculative. Anzi, nella religione possiamo trovare una filosofia definita: tale è, ad es., la filosofia dei Padri della Chiesa. La filosofia scolastica in realtà era teologia; troviamo qui un'unione o, se piace meglio, una miscela di filosofia e di teologia che può metterci in grave imbarazzo. Sorge quindi la domanda in che modo si distingue la filosofia dalla coscienza religiosa e dalla teologia, ch'è scienza della religione, e in che senso dobbiamo aver riguardo all'elemento religioso nella storia della filosofia. Per risolvere tale questione dobbiamo considerare i tre punti seguenti:

1. L'aspetto mitico e storico della religione, e le sue relazioni colla filosofia.

2. Gli specifici filosofemi e i pensieri speculativi della religione.

3. Le esplicazioni della filosofia contenute nella teologia.

α) *Differenza tra filosofia e religione.*

È interessante osservare l'aspetto mitico, storico, e positivo della religione per mettere in luce la differenza del modo nel quale è contenuto quest'oggetto, in opposizione della filosofia. Nonostante l'affinità, la differenza fra le due arriva perfino ad un'aperta intolle-

ranza. Questo contrasto non sorge soltanto dalla nostra constatazione, ma segna un determinato momento nella storia. Alla filosofia è inerente il proprio principio e la propria forma speciale di conoscenza, e perciò la filosofia ha posto sé stessa in opposizione alla religione; d'altra parte il filosofare è avversato e condannato dalla religione e dalle Chiese. La religione popolare greca ha perseguitato parecchi filosofi; ma l'opposizione è ben piú visibile nella Chiesa cristiana. Non dobbiamo, dunque, solamente chiedere se nella storia della filosofia si debba aver riguardo alla religione, ma è persino accaduto che la filosofia stessa si riferisca alla religione, non meno che questa a quella. Nella storia non si sono ignorate, e noi dobbiamo fare altrettanto e trattare dei loro rapporti con onesta schiettezza: *aborder la question*, come direbbero i francesi. Nessuna esitazione da parte nostra col pretesto che tale discussione sia troppo delicata, né eluderla per modo da rendere incomprensibile quel che vogliamo dire, sicché non paia che sia nostro desiderio di non dare importanza alla religione, perché tale atteggiamento parrebbe nascondere una rivolta della filosofia contro la religione.

La religione e piú precisamente i teologi ignorano la filosofia per l'unico scopo di non essere contradetti nella loro maniera arbitraria di ragionare. Pare, adunque, che la religione pretenda che l'uomo si astenga dal pensare sugli oggetti universali e dalla filosofia, che si riducono alla fine a sapienza umana, ad operazioni umane, contrapponendo la ragione umana alla ragione divina. Cosí, di solito, si distingue l'insegnamento divino e la legge dal vuoto sapere umano e dall'invenzione, comprendendo sotto questa espressione tutto quanto procede dalla coscienza, dall'intelligenza e dal volere dell'uomo, in antitesi alla conoscenza di Dio, alle cose che partecipano del divino mercé la divina rivelazione.

Ma tale deprezzamento di ciò che è umano, espresso da questa opposizione, va oltre il segno, in quanto che implica la concezione che, se pure l'uomo è indotto ad ammirare la sapienza di Dio nella natura, a celebrare come opera di Dio il grano, le montagne, i cedri del Libano in tutta la loro gloria, il canto degli uccelli tra i rami, le abilità mirabili e gli istinti domestici degli animali, e cerchi di far risalire alla sapienza, alla bontà e persino alla giustizia di Dio anche le cose umane, — non trova piú Dio nelle istituzioni e nelle leggi umane, né nelle operazioni che nascono dalla volontà dell'uomo, né nel processo del mondo; ma lo trova unicamente nei destini umani, cioè a dire in tutto quello che è al di fuori del sapere e del libero arbitrio dell'uomo. Cosí tutto quanto è esteriore ed accidentale è esaltato come l'opera di Dio, e la parte sostanziale che affonda la sua radice nella volontà e nella coscienza è considerata come l'opera dell'uomo. La concordanza tra le relazioni esterne, eventi e circostanze, e i fini dell'uomo in genere appartiene ad una sfera superiore, ma unicamente perché sono fini umani e non naturali, quelli stessi, ai quali tale concordanza vien riferita (per es., il passero che trova il nutrimento per vivere). Se dobbiamo sottomettere ogni cosa alle leggi naturali, e se in queste leggi vediamo Dio signore della natura: che cosa è allora la libera volontà? Non ha essa il dominio sulle cose spirituali, oppure, in quanto essa stessa è spirituale, non è signora nella regione dello spirito? E questo dominio nelle regioni spirituali non tiene forse un posto piú elevato del dominio nelle regioni naturali? Siffatta ammirazione di Dio in quanto si rivela nelle cose naturali come tali, nelle piante, negli animali, in opposizione a ciò che è umano, è poi tanto lontano dalla religione degli antichi egiziani che rilevavano la cognizione di ciò che è divino dagli ibis o dai gatti e dai cani?

Quale differenza dalla deplorevole condizione degli Indiani antichi, che tenevano e tengono ancora per divine le vacche e le scimmie? E mentre provvedono scrupolosamente alla nutrizione di questi animali, tollerano che gli uomini soffrano la fame, e crederebbero di commettere un delitto se scongiurassero le angosce della fame dei loro simili servendosi della carne di quegli animali per cibo.

Una tale concezione rivela la credenza che le azioni umane rispetto alla natura siano « non divine »; e mentre le opere della natura sono divine, ciò che produce l'uomo è non divino. Ma i prodotti della ragione umana meritano di essere stimati almeno quanto la natura; diversamente, facciamo alla ragione un torto assai maggiore di quello che ci sia permesso. Se, infatti, la vita e l'azione degli animali è divina, l'azione umana deve avere un posto molto piú alto e merita di essere chiamata divina in un senso molto piú elevato. La preminenza del pensiero umano s'impone al nostro riconoscimento. Cristo dice (MATTEO, VI, 26-30): « Gettate lo sguardo sopra gli uccelli dell'aria » (fra i quali noi dobbiamo comprendere l'Ibis e i cochilas), « i quali non seminano né mietono né empiono granai, e il vostro padre celeste li pasce: non siete voi assai piú di essi? ». La superiorità dell'uomo, immagine di Dio, sugli animali e sulle piante, è implicitamente ed esplicitamente ammessa; ma, nella ricerca dove l'elemento divino debba essere scoperto ed intravvisto, si trascura per l'appunto quello che costituisce la superiorità dell'uomo, soffermandosi soltanto sulle cose inferiori. Del pari, per quanto concerne la conoscenza di Dio, è degno di nota che Cristo ripone la conoscenza di Lui e la fede in Lui non nell'ammirazione degli esseri naturali, e neanche nelle meraviglie per la potenza di Dio sopra di loro, nonché nei segni e nei miracoli, ma nella testimonianza dello

spirito. Lo spirito sovrasta infinitamente alla natura: in esso la divinità si manifesta piú che nella natura.

Ma la forma in cui il contenuto universale in sé stesso e per sé stesso appartiene innanzi tutto alla filosofia, è la forma del pensiero, che è la forma dell'universale stesso. Invece, nella religione tale contenuto è dato, per mezzo dell'arte, dalla percezione esteriore immediata, non meno che dalla rappresentazione e dal sentimento. Il suo valore intrinseco è per intero nell'elemento sensibile affettivo: che è la presenza dello spirito nell'atto di comprendere questo contenuto. Per rendere ciò piú chiaro, occorre che noi ci riferiamo alla differenza tra ciò che noi siamo e abbiamo, e quello in virtú del quale sappiamo ciò che siamo e abbiamo. Cioè, in qual modo noi possiamo conoscere ciò, e porlo come nostro oggetto; e questa differenza è della massima importanza, e va tenuta in gran conto per valutare la cultura dei popoli e degli individui, in quanto che è l'indice del divario nel loro sviluppo. Noi siamo uomini ed abbiamo la ragione: l'umano, e soprattutto il razionale, risuona dentro di noi, nel nostro sentimento, nel nostro cuore, nella nostra soggettività; mercé tale risonanza, mercé tale movimento interiore un contenuto è proprio nostro e ci appartiene. La molteplicità delle determinazioni che esso contiene è concentrata ed avviluppata in questa interiorità: che è un oscuro tessere dello spirito in sé e nell'universale sostanzialità. Per tale guisa il contenuto è immediatamente identico con la pura certezza astratta di noi stessi, e coll'autocoscienza. Ma ciò che è racchiuso nella semplicità di sé stesso, deve diventare a sé stesso oggetto; deve, cioè, raggiungere il sapere. Tutta la differenza consiste nel modo e nella misura della sua oggettività, e quindi nel modo e nella misura della sua coscienza. Questo modo e questa misura varia dall'oscura espressione, dall'ottusità del puro

sentimento, alla forma piú obbiettiva, a quella che è oggettiva in sé stessa e per sé stessa, al pensiero. La piú semplice e formale oggettività ha la sua espressione in quel sentimento e in quello stato d'animo che designiamo con le parole di adorazione, di preghiera. Le espressioni: « preghiamo », « adoriamo », e simili, altro non sono che un appello a questo sentimento. Ma quando diciamo: « Lasciateci pensare a Dio », intendiamo qualche cosa di piú: esprimiamo, cioè, il contenuto assoluto e comprensivo di questo sentimento sostanziale, nonché l'oggetto che differisce dalla sensazione come attività soggettiva, ed è autonomo e distinto da questa perché è attività della forma.

Inoltre, benché questo oggetto abbracci diggià in sé l'intero contenuto sostanziale, non è ancora sviluppato ed è del tutto indeterminato: sviluppare questo contenuto, comprendere, esprimere, portare alla coscienza i rapporti che da esso sorgono, è appunto l'inizio, la creazione e la manifestazione della religione. La forma nella quale questo contenuto nel suo sviluppo assume primamente un'obbiettività è quella della percezione immediata, della rappresentazione sensibile o di una rappresentazione piú determinata dedotta da manifestazioni e da rapporti naturali fisici o mentali. L'arte è mediatrice di questa coscienza in quanto all'apparenza passeggera che l'obbiettività assume nel sentimento dà stabilità e coesione. La pietra informe e sacra, una qualunque località, o qualunque oggetto, e qualunque cosa a cui si annetta un'aspirazione di oggettività, riceve dall'arte forma, fisonomia, determinazione e contenuto che gli consente di essere conosciuto e di diventare presente alla coscienza come suo oggetto.

Per tal modo l'arte diventa la maestra dei popoli, come ad esempio in Omero ed in Esiodo, i quali, a detta di Erodoto (II, 53), « foggiarono ai greci la loro

teogonia », in quanto che elevarono e consolidarono in rappresentazioni determinate quelle immaginazioni e tradizioni confuse trovate qua e là, e le misero in rapporto col loro popolo. L'arte di cui discorriamo non dà l'espressione ad un contenuto che sia già stato perfettamente elaborato in una religione, la quale abbia raggiunto lo sviluppo completo nel pensiero, nelle rappresentazioni e nelle parole; non è un'arte che offra la sua materia in statue, pitture, parole, al modo dell'arte moderna, la quale nel trattare argomenti tanto religiosi quanto storici, si fonda unicamente su rappresentazioni ed idee ad essa preesistenti. La coscienza di questa religione è piuttosto il prodotto della fantasia pensante o del pensiero; questo prodotto è compreso soltanto dall'organo della fantasia che l'esprime mercé le sue figurazioni sensibili.

Nella vera religione, per quanto in essa si riveli il pensiero infinito, lo spirito assoluto, questo si rende palese nel cuore, nella coscienza rappresentativa, nell'intelletto di ciò che è finito. La religione non si rivela unicamente ad ogni specie di cultura (il vangelo deve essere predicato al popolo), ma essa deve, in quanto è religione e perciò espressamente diretta al cuore ed al sentimento, entrare nella sfera della soggettività, e per conseguenza nella regione di ordini finiti di rappresentazioni. Nella coscienza percettiva e riflessiva sulle percezioni l'uomo dispone, pei rapporti di loro natura speculativi sull'assoluto, unicamente di rapporti finiti che gli servono in un senso proprio o in un senso simbolico a comprendere e ad esprimere le relazioni e i rapporti dell'infinito. Nella religione, tuttavia, in quanto è la primissima e immediata rivelazione di Dio, la forma di rappresentazione e del pensiero finito e riflessivo non può essere l'unica forma nella quale Iddio dà esistenza a sé stesso nella coscienza; ma deve rive-

larsi in questa forma perché è l'unica comprensibile alla coscienza religiosa.

Per maggior schiarimento di questa espressione dobbiamo intenderci intorno al significato del « comprendere ». Per comprendere, come già è stato notato, è necessaria la base sostanziale del contenuto che, arrivando allo spirito come il suo essere assoluto, lo tocca nel suo intimo ed in esso risuona, ed in questa risonanza testimonia la propria attività. Questa è appunto la prima, assoluta condizione, al comprendere: quello che non è compreso non può entrare nello spirito né diventare, per esso, un contenuto che sia infinito ed eterno. Perciò il sostanziale, appunto come infinito, è quello che non trova limite in ciò a cui si riferisce, altrimenti sarebbe limitato e non il vero sostanziale. Lo spirito non può essere, in sé, ciò che è finito ed esterno, perché ciò che è finito ed esterno non è più quello che è « in sé », ma quello che è per un altro con cui è entrato in relazione. In quanto, dall'altra parte, il vero e l'eterno diventano saputi, cioè entrano nella coscienza finita, devono essere per lo spirito. E perciò questo spirito, per il quale anzitutto sono, è il finito, e i modi della sua coscienza consistono nelle rappresentazioni e nelle forme delle cose finite e delle loro relazioni. Tali forme famigliari e ben note alla coscienza costituiscono il modo ordinario di finalità: quel modo, cioè, che la coscienza si appropria per valersene come mediatore generale delle sue rappresentazioni, al quale deve essere riferito tutto ciò che viene alla coscienza, affinché essa contenga sé stessa e si riconosca.

La posizione della religione consiste in ciò, che la manifestazione di quella verità che attraverso ad essa arriva a noi, è verità esteriore all'uomo; perciò si sostiene che l'uomo deve essere contento della propria umiltà, poiché la sua ragione umana da sé stessa è

impari a raggiungere il vero. È carattere della religione positiva l'ammettere che le sue verità esistono per sé, anche se non si sappia da dove sono venute; sicché il contenuto, in quanto è dato, è al di sopra e al di là della ragione. Talora la verità è annunziata da profeti o da messaggeri divini: tali sarebbero Demetra e Trittolemo che introdussero l'agricoltura e il matrimonio meritando cosí i sommi onori dai greci; e cosí i popoli sono grati a Mosé e a Maometto. Per mezzo di quale personalità sia stata data la verità è materia storica esteriore, che è indifferente in sé e per sé al contenuto assoluto, perché la persona non è il contenuto della dottrina. Ma la religione cristiana ha questa specifica caratteristica che la persona di Cristo, nel suo carattere di figlio di Dio, partecipa egli stesso della natura di Dio. Se Cristo fosse per i cristiani niente di piú che un maestro come Pitagora, Socrate, o un Colombo, non si troverebbe in Lui nessun divino contenuto universale, nessuna rivelazione o conoscenza intorno alla natura di Dio: della quale soltanto noi desideriamo esser ammaestrati.

La verità, in qualunque grado essa sia posta, deve anzitutto pervenire all'uomo dall'esterno sotto forma di oggetto sensibile e presente, come Mosé vedeva Dio nel roveto ardente, e come il greco dava ricetto alla divinità nella propria coscienza per mezzo della scultura e di altre rappresentazioni. Ma, in un grado ulteriore del processo spirituale, la religione, cosí come la filosofia, non s'arresta e non deve arrestarsi in tale forma esteriore. Una forma dell'immaginazione o una forma storica come quella di Cristo deve essere spirituale per lo spirito: cosí cessa dall'essere « l'esterno », perché la forma esteriore è la forma priva di spirito. Noi riconosciamo Dio « in spirito e verità ». Egli è lo spirito assoluto ed essenziale. La relazione, che ha lo spirito umano

con questo spirito, esige le seguenti determinazioni. Quando l'uomo si decide ad adottare una religione domanda a sé stesso: « Qual'è il fondamento della mia fede?... ». La religione cristiana risponde: « La testimonianza dello spirito rispetto al suo contenuto ». Cristo rimprovera ai farisei la loro pretesa di vedere miracoli; lo spirito solo « percepisce » lo spirito, il miracolo non è che un presentimento di questo spirito; e se il miracolo è la sospensione della natura, solo lo spirito è il vero miracolo opposto al corso della natura. Soltanto lo spirito stesso è quello che comprende sé medesimo. C'è un unico spirito: lo spirito divino universale. Non già che esso sia soltanto dovunque; lo spirito non è da considerarsi come una cosa comune a tutti, come l'insieme esteriore di ciò che è in molti o in tutti gli individui che sono particolari singoli; ma, invece, come ciò che penetra come l'unità di sé stesso, come la parvenza dei suoi « altri », del soggettivo e del particolare. In quanto è universale esso è oggetto, mentre, in quanto è determinato nella sua particolarità, esso è questo individuo; ma lo spirito come universale trascende questi suoi « altri », cosicché i suoi « altri » ed esso stesso sono compresi nell'« Uno ». La vera universalità espressa secondo l'uso corrente appare sotto un doppio aspetto: come comune dell'universale stesso, e come comune del particolare; nell'atto di apprendere sé stesso sorge una dualità, e lo spirito è l'unità di ciò che è appreso e di colui che percepisce; lo spirito divino che è appreso è l'oggettivo, lo spirito soggettivo apprende. Ma lo spirito non è passivo; tutt'al piú questa passività può essere momentanea; lo spirito è una unità sostanziale universale. Lo spirito soggettivo è quello attivo, ma lo spirito oggettivo è esso stesso questa attività; lo spirito attivo soggettivo è quello che comprende il divino e in quanto lo comprende è esso stesso spirito

divino. Tale relazione dello spirito, solo verso sé stesso, è la determinazione assoluta. Lo spirito divino vive nella sua comunità, e qui è presente; questa apprensione è stata chiamata fede, ma non è una fede storica. Noi luterani (io sono luterano, e intendo rimanere tale) abbiamo soltanto questa fede originaria. Questa unità non è la « sostanza » di Spinoza, ma è la sostanza che sa sé stessa nell'autocoscienza, che rende sé stessa indefinita e universale. È frivolezza parlare dei limiti del pensiero umano. Conoscere Dio è l'unico fine della religione. La testimonianza dello spirito riguardo al contenuto della religione è per sé stessa religiosità; è una testimonianza che ad un tempo produce la prova ed è questa prova. Lo spirito produce e palesa sé stesso, ed è in quanto si produce, in quanto rende testimonianza di sé e in quanto si manifesta.

In un secondo tempo tale testimonianza, tale intima autocoscienza, tale lavorío interiore si fa valere; mentre nella coscienza compressa, propria della devozione, non si raggiunge la vera coscienza di un oggetto, ma soltanto la coscienza dell'annegamento nell' Essere assoluto. Questo spirito che penetra e che è penetrato si manifesta nella rappresentazione: Dio passa nell'« altro » e si fa oggetto. In questo momento appaiono tutte quelle determinazioni di traduzioni figurative che ci si presentano nella mitologia, e trovano qui il loro posto gli elementi storici e positivi. Per essere piú concreti, troviamo qui il Cristo che è venuto al mondo circa due mila anni sono. Ma Cristo dice: « Io sono con voi fino alla fine del mondo: dove due si raccolgono assieme nel mio nome io sono con voi. Se io non sarò dinanzi a voi presente come persona, lo spirito di verità vi guiderà ad ogni verità ».

La relazione esteriore non è la relazione vera; l'esterno è destinato ad essere superato. Sono qui dati

i due momenti: il primo dei quali è quello della devozione e del culto, come, per es., nella partecipazione alla Cena, la quale è l'apprensione dello spirito divino nella comunità, dove il presente intimo vivente, Cristo come autocoscienza, ha realtà; il secondo momento è quello della coscienza sviluppata quando il contenuto diventa oggetto. In questo momento quel Cristo attuale presente intimo si ritira in un piccolo angolo della Palestina: è una individualità storica che è comparsa due millenni fa a Nazareth e a Gerusalemme. Lo stesso si riscontra nella religione greca dove il Dio presente nella devozione si cambia in prosaiche statue marmoree o in pitture dove raggiunge l'esteriorità diventando una tela od un legno. Secondo il luteranismo la Cena è un rito religioso soltanto nella fede, non come Ostia; per noi un'imagine sacra non è che una pietra od un oggetto qualsiasi.

Il secondo punto di vista dev'essere quello col quale incomincia la coscienza: prendendo le mosse dalla percezione esterna di questa forma, deve accettare passivamente il contenuto e conservarlo nella memoria. Ma, se si arrestasse qui, sarebbe un punto di vista non spirituale. Sarebbe come rifiutare lo spirito, l'immobilizzarsi in questo secondo punto, in questa morta distanza storica. Colui che mentisce contro lo Spirito Santo non può essere perdonato. La menzogna contro lo Spirito consiste nel non riconoscerlo come spirito universale e santo; cioè, è un far diventare Cristo diviso, separato, e fare di Lui soltanto un personaggio qualunque vissuto nella Giudea; o, altrimenti, è dire che Egli esiste tuttora, ma in un al di là, nel cielo, Dio sa dove, e non nella forma concreta presente in mezzo alla sua comunità. Colui che parla del « solamente finito », della ragione « umana solamente », e dei limiti di questa ragione solamente, mente contro lo Spirito, perché lo

Spirito, come infinito ed universale, come autopercezione, si percepisce non in un « solamente », né nei limiti né nel finito come tale, coi quali non ha nessuna relazione: perché esso comprende sé stesso, soltanto entro sé stesso, nella sua infinità.

Si suol dire della filosofia che essa conosce l'essenza; il punto fondamentale è che l'essenza non è esteriore a ciò di cui è l'essenza. L'essenza del mio spirito è il mio spirito stesso, non qualcosa fuori di esso. Per es.: per il contenuto essenziale di un libro io faccio astrazione dal volume, dalla carta, dall'inchiostro, dalla lingua, dalle molte migliaia di lettere ch'esso contiene; ma il semplice universale contenuto, che ne costituisce l'essenza, non è fuori del libro. Analogamente la legge non è fuori dell'individuo, anzi è ciò che costituisce il vero essere dell'individuo. L'essenza del mio spirito è, dunque, nel mio spirito stesso e non fuori di esso; essa è il mio essere essenziale, la mia propria sostanza, senza la quale io sono privo di realtà. Questa realtà è, per cosí dire, il materiale combustibile che deve essere acceso ed infiammato dalla realtà universale come obbiettiva; e la comprensione, la fiamma e lo splendore, è possibile soltanto in quanto l'uomo dispone di questo fosforo. Solo cosí sono nell'uomo sentimento, aspirazione, conoscenza di Dio. Senza di ciò lo spirito divino non sarebbe universale in sé stesso e per sé stesso. La realtà è per l'appunto un contenuto essenziale, e non già ciò che è destituito di contenuto e l'indeterminato. Però, allo stesso modo che il libro oltre alle dimensioni, al colore, ecc., ha ancora un'altro contenuto, cosí anche nello spirito individuale c'è una grande quantità di altra materia esistente che serve soltanto alla manifestazione di quest'essenza; l'individuale incorporato in questa materia esteriore deve essere distinto da questa essenza. Poiché la realtà è essa stessa spirito e non un'astrazione, cosí « Dio non

è un Dio dei morti, ma dei viventi », cioè, degli spiriti viventi.

Il grande Creatore del mondo era senza amici,
ne sentiva la mancanza, perciò Egli creò spiriti,
specchi beati della sua beatitudine.
Sebbene l'Ente sublime non abbia trovato nessun eguale,
dal calice di tutto il regno degli spiriti
spumeggia a lui l'infinito.

La religione è il momento della conoscenza di questa realtà; ma, riguardo alla diversa forma di conoscenza nella religione e nella filosofia, la filosofia sembra abbattere quella concezione della religione secondo la quale lo spirito universale appare prima di tutto come esterno, nella forma oggettiva della coscienza. L'adorazione, che si inizia verso l'oggetto esterno, in seguito capovolge, come già è stato ricordato, questo rapporto e lo supera; cosí la filosofia viene giustificata dall'adorazione e dal culto, e fa né piú né meno di ciò che questi fanno. La filosofia, infatti, ha che fare con due diversi oggetti: in primo luogo, come la religione nell'adorazione, col suo sostanziale contenuto, con l'anima spirituale; secondariamente nel portare questo contenuto dinnanzi alla coscienza, come oggetto, ma nella forma del pensiero. La filosofia pensa, comprende, ciò che la religione rappresenta come oggetto della coscienza, sia come opera dell'immaginazione, sia come realtà storica. La forma della conoscenza dell'oggetto nella coscienza religiosa appartiene alla rappresentazione, e percio è di natura piú o meno sensibile. Nella filosofia noi non diremmo che Iddio generò un figlio (relazione derivata dalla vita naturale); ma ciò nonostante la filosofia riconosce il pensiero, il sostanziale, di tale relazione. La filosofia col pensare il suo oggetto ha il vantaggio di unire i due gradi della coscienza religiosa che nella religione sono

momenti distinti: nel raccoglimento della preghiera la coscienza passa all'altro momento, e si sprofonda nell'essenza assoluta. Entrambi gli stadi si raccolgono nell'unità del pensiero filosofico.

Queste due forme, che differiscono l'una dall'altra, possono perciò apparire antitetiche e in conflitto fra di loro: è naturale e necessario che nella loro manifestazione determinata diventino coscienti della loro diversità, e perciò all'inizio si avversino reciprocamente. Il primo momento di ogni manifestazione è l'esistere: cioè, un determinato essere per sé, opposto all'altro; in una forma ulteriore il pensiero si concepisce in modo piú concreto, si approfondisce in sé stesso e diventa conscio dello spirito come tale. In uno stadio antecedente, lo spirito è astratto, e in questa costrizione si riconosce differente e in opposizione all'altro. Quando arriva ad afferrarsi in modo piú completo, allora non è piú semplicemente confinato in una determinata esistenza, in quanto si conosce o si possiede solo in questa, ma è l'universale che determinandosi tale contiene in sé il suo altro. Lo spirito come spiritualità concreta comprende il sostanziale che apparisce diverso da esso: dopo averne afferrata la manifestazione e dopo essersi rivolto contro di questa, riconosce nel contenuto intimo di essa sé stesso: solo adesso concepisce la sua antitesi e diventa giusto verso di essa.

Generalmente parlando, l'ordine di questa antitesi nella storia è il seguente. Il pensiero, prima di tutto, si manifesta soltanto nella cerchia della religione, come non libero e in espressioni singole. Nel secondo stadio il pensiero si rafforza, fondandosi su sé stesso ed assumendo atteggiamento ostile verso l'altra forma, nella quale non riconosce piú sé stesso. Nel terzo momento il pensiero finisce col riconoscere sé stesso in quest'altro. La schietta filosofia inizia l'opera sua esclusivamente

per sé coll'isolare il pensiero da tutte le credenze popolari ed occupando per proprio conto un campo diverso di operazione, che non s'inserisce nel mondo delle ordinarie rappresentazioni, sicché i due possono coesistere pacificamente l'uno accanto all'altro, senza che abbiano raggiunta la riflessione della loro opposizione. Si avverte del pari assai scarso il pensiero di volerli conciliare (giacché il contenuto si mostra lo stesso nelle credenze popolari, come in ogni forma esterna diversa dal concetto): il pensiero, cioè, di spiegare e giustificare la credenza popolare per poter cosí esprimere di nuovo i concetti del libero pensiero nella forma della religione popolare.

Cosí noi vediamo la filosofia legata e confinata dapprima nell'ámbito del paganesimo greco; poi, riposandosi su sé stessa muovere contro la religione popolare ed assumere rispetto a questa atteggiamento ostile; e cogliere alfine l'intimo della religione stessa e in essa riconoscersi. Cosí gli antichi filosofi greci mostrarono per lo piú rispetto alla religione popolare, od almeno non le si opposero di fatto né di proposito. I filosofi posteriori, anzi già Senofane, attaccarono con vigore le idee popolari, e cosí sorsero molti dei cosí detti ateisti. Che peraltro i due campi della concezione popolare e del pensiero astratto stessero in buona pace l'uno accanto all'altro, possiamo constatarlo nei colti filosofi greci posteriori, presso i quali potevano coesistere in buona fede, e non per ostentazione ipocrita, il pensiero speculativo e l'esercizio del culto (sacrifizi, invocazione degli dèi, e cosí via). Socrate era accusato di insegnare altri dèi da quelli della religione popolare; il suo démone contrastava coi principî della morale e della religione greca; ma noi siamo informati che nello stesso tempo egli seguiva onestamente i riti di quella religione e che la sua ultima preghiera agli amici fu quella di

offrire un gallo ad Esculapio: il che non è facilmente conciliabile con le sue conclusioni legittime riguardo all'esistenza di Dio, e soprattutto riguardo alla morale. Platone censurava i poeti ed il loro modo di rappresentare gli dèi. Non fu che molto piú tardi che i neoplatonici pei primi riconobbero in quella stessa mitologia popolare disdegnata dai filosofi un contenuto universale. Essi la trasferirono e la interpretarono in ciò che è importante pel pensiero, e cosí si valsero della mitologia come materia simbolica pei loro filosofemi. — Del pari noi vediamo nella religione cristiana il pensiero che non è indipendente collegarsi dapprima con la forma propria di questa religione e moversi entro il suo ámbito, cioè prendere la religione come proprio fondamento e procedere dalle premesse assolute della dottrina cristiana. In seguito assistiamo all'opposizione fra la cosí detta fede e la cosí detta ragione: essendosi fatte piú gagliarde le ali del pensiero, l'aquilotto vola per conto suo verso il sole della verità, ma nella sua qualità di uccello da preda si rivolge contro la religione e la combatte. In uno stadio ulteriore la filosofia riconosce la piena giustificazione che deve essere data al contenuto della religione attraverso al concetto speculativo, cioè attraverso al pensiero stesso. Per raggiungere questo fine occorre che il concetto abbia afferrato sé stesso nel concreto e sia arrivato alla spiritualità concreta. Questo deve essere il punto di vista della filosofia del tempo nostro sorta nell'ámbito del cristianesimo, e che non può avere altro contenuto che lo spirito del mondo. Quando questo spirito comprende sé stesso nella filosofia, comprende anche sé stesso in quella forma che per l'addietro era ostile alla filosofia.

La religione ha, adunque, un contenuto comune con la filosofia, le forme soltanto sono diverse: occorre solo che la forma del concetto raggiunga una perfezione tale

da essere in grado d'afferrare il contenuto della religione. La verità è per l'appunto quanto è stato compreso sotto la denominazione di misteri della religione, che costituiscono l'elemento speculativo della religione; presso i neoplatonici μυεῖν, μυεῖσθαι (essere iniziati) altro non significava che occuparsi di concetti speculativi. Invece nel linguaggio comune i misteri significano quel misterioso che rimane tale e non raggiunge la conoscenza. Ma nei misteri eleusini non c'era niente di sconosciuto; tutti gli ateniesi vi erano iniziati, Socrate soltanto vi rinunciò. Era bensí proibito rivelarli pubblicamente agli stranieri e l'infrazione si considerava come delitto da molti. Di tali materie considerate come sante non si doveva discorrere. Erodoto dice spesso espressamente che egli parla delle divinità e dei misteri egiziani nella misura consentitagli dalla pietà; che egli ha conoscenze ben più estese, ma ritiene empietà divulgarle (II, 45-47).

I dogmi della religione cristiana sono detti misteri in quanto sono ciò che l'uomo conosce intorno alla natura di Dio; ma non contengono nulla di misterioso, giacché quella è nota a quanti professano il cristianesimo e perciò si distinguono dai seguaci di altre religioni. Anche in questo caso mistero non significa alcunché di sconosciuto, giacché tutti i cristiani vi sono iniziati. Certamente, i misteri sono secondo la loro natura, come contenuto speculativo, misteriosi all'intelletto, non già alla ragione: sono razionali appunto nel senso che sono speculativi. L'intelletto non riesce a comprendere lo speculativo, che è semplicemente il concreto, in quanto esso comprende le differenze nella loro singolarità distinta: il mistero contiene pure la sua contraddizione, che è poi simultaneamente la sua risoluzione.

La filosofia si oppone, invece, al cosí detto razionalismo della nuova teologia, che parla sempre di una ra-

gione che è soltanto arido intelletto: nessuna ragione si può riconoscere in essa all'infuori di quel momento dell'autopensiero, che è però solo pensiero astratto. Quando l'intelletto che non comprende la verità della religione chiama sé stesso la ragione illuminante, e si atteggia a signore e maestro, è fuori di strada. Il razionalismo si oppone alla filosofia nel contenuto non meno che nella forma, in quanto che ha fatto il contenuto totalmente vuoto, come ha fatto vuoti i cieli, cioè ha ridotto la realtà totale a relazioni finite; quanto alla forma l'ha ridotta a un processo raziocinante che non è libero, ed è incapace di concepire. Il soprannaturalismo è nella religione opposto al razionalismo, e, pure essendo rispetto al contenuto reale affine alla filosofia, è nondimeno da questa diverso nella forma, perché il soprannaturalismo è antispirituale e vuoto, valendosi per propria giustificazione dell'autorità esterna. Per questo rispetto gli Scolastici non potevano dirsi soprannaturalisti, in quanto riconoscevano i dogmi della chiesa pensandoli e comprendendoli. Se la religione nell'inflessibilità della sua autorità astratta, in quanto opposta al pensiero, proclama che le porte dell'inferno non prevarranno, le porte della ragione sono piú forti delle porte dell'inferno: non già per sopraffare la chiesa, ma per conciliare sé stessa con la chiesa. La filosofia in quanto pensiero che comprende questo contenuto ha, rispetto alle idee della religione, il vantaggio di comprendere ambedue le parti: cioè, comprende la religione, e cosí comprende il razionalismo, non meno del supernaturalismo; e di piú comprende sé stessa. Il che non interviene alla religione, la quale, restando nell'orizzonte della rappresentazione, comprende solo quello che entro questo orizzonte si trova, e non la filosofia, il concetto, il pensiero universale. Spesso si ha ragione quando alla filosofia si rimprovera la sua opposizione alla religione; ma spesso

anche la si tratta con ingiustizia, quando questo rimprovero le si fa dal punto di vista religioso.

La forma della religione è necessaria allo spirito come è in sé stesso e per sé stesso; essa è la forma di verità comune a tutti gli uomini e a ogni forma di coscienza. Questa cultura universale degli uomini è prima di tutto la coscienza sensibile, e in secondo luogo il mescolarsi della forma dell'universale con la manifestazione sensibile mediante la riflessione; la coscienza rappresentativa, l'elemento mitico, positivo e storico, è la forma necessaria per essere compresa. Quanto è contenuto nella testimonianza dello spirito diventa oggetto alla coscienza soltanto quando si manifesta nella forma comprensibile: cioè a dire, la coscienza deve già conoscere queste forme dalla vita e dall'esperienza. Ora, siccome la coscienza pensante non è la forma universale esterna per l'intero genere umano, la coscienza del vero, dello spirituale e del razionale, deve avere la forma di religione; è questa appunto la generale giustificazione di tale forma.

Con ciò abbiamo messo in rilievo la differenza fra la filosofia e la religione; ci rimangono ancora a fare alcune osservazioni intorno a questo argomento, che in parte sono conseguenze naturali delle cose dette: dobbiamo, cioè, rispondere alla questione: quale attitudine dobbiamo assumere nella storia della filosofia rispetto alla religione nella sua parentela con la filosofia.

β) *L'elemento religioso dev'esser escluso dalla storia della filosofia.*

Per primo ci imbattiamo nella mitologia, la quale pare che entri nell'âmbito della storia della filosofia. Essa è bensí un prodotto della fantasia, ma non dell'arbitrio, quantunque anche questo abbia la sua parte;

ma l'elemento della mitologia è opera della ragione immaginatrice, la quale trasforma la sostanza nell'oggetto, ma non possiede ancora altro organo oltre alla rappresentazione sensibile, sicché gli dèi appaiono sotto forma umana. Ora, la mitologia può studiarsi dal punto di vista artistico, e cosí via, ma lo spirito pensante deve ricercarvi il contenuto sostanziale, il pensiero, il filosofema, che essa implicitamente contiene, come si cerca la ragione nella natura. Tale modo di trattare la mitologia era proprio dei neo-platonici, ed è stato in tempi piú recenti cómpito precipuo del mio amico Creuzer nella *Simbolica*, mentre lo vediamo combattuto ed ostacolato da altri, i quali sostengono la necessità di procedere « storicamente », e considerano « antistorico » attribuire ad un mito un filosofema, col pretesto che vi si attribuisca un senso che era lontano dal pensiero degli antichi. In questo vi è una parte di vero; tanto Creuzer quanto gli alessandrini che si sono occupati di mitologia, hanno effettivamente proceduto in questo modo. Nel pensiero cosciente gli antichi non si sono prospettato un tale filosofema, ma nessuno sostiene ciò; il negare però che un tale contenuto non sia implicito nel mito sarebbe cosa assurda. Quali prodotti della ragione (non però della ragione pensante) le religioni dei popoli, come le mitologie, per quanto appaiano semplici e puerili, contengono, tali e quali come le vere opere d'arte, pensieri, concetti generali, verità, perché alla loro base sta l'istinto della ragione. Il mitologico, col passare alla considerazione sensibile, si aggrega elementi fortuiti ed esteriori, giacché la rappresentazione del concetto in maniera sensibile include sempre dell'inadeguato, non potendo quanto di corpulento è nella fantasia esprimere l'idea in modo veritiero. Questa forma sensibile, per essere prodotta in maniera storica o naturale, deve venire determinata da vari lati, e que-

sta determinazione esterna deve essere piú o meno di tale qualità da non corrispondere all'idea. Può anche darsi che quella spiegazione contenga molti errori, specialmente quando tratta di particolari: l'insieme di usi, di azioni, oggetti, indumenti, sacrifici, ecc., può bensí contenere qualche cosa di analogo all'idea, ma si tratta di rapporti molto lontani e frammisti ad elementi accessori. Comunque, l'importante è riconoscere che anche là entro c'è una ragione, e considerare la mitologia cosí è una forma necessaria per la sua comprensione.

Dalla nostra storia della filosofia, tuttavia, deve esser esclusa la mitologia, e ciò perché abbiamo di mira nella filosofia, non già i filosofemi come tali, non già i pensieri impliciti in una rappresentazione qualsiasi, bensí i pensieri espliciti ed in quanto espliciti: il contenuto filosofico, cioè, che la religione possiede, ma in quanto divenuto cosciente nella forma del pensiero: e sta appunto qui l'immensa differenza che abbiamo constatata fra il potenziale e l'attuale. I filosofemi che sono implicitamente contenuti nella religione non ci riguardano, dunque, finché non siano sotto forma di pensiero: perché soltanto il pensiero è la forma assoluta dell'idea.

In secondo luogo, poi, il mitologico può pretendere di essere una maniera di filosofare. Non mancarono filosofi che si valsero della forma mitica per rendere i loro filosofemi piú accessibili alla fantasia, facendo del pensiero il contenuto del mito. Nei vecchi miti però il mito non è soltanto involucro; la prima cosa non era il pensiero, il quale poi si sarebbe nascosto nel mito. Per noi che procediamo per riflessione ciò può accadere, ma la poesia primitiva non prende le mosse dalla separazione fra prosa e poesia. Se i filosofi avevano bisogno del mito, tuttavia preesisteva in generale in essi

il pensiero ed essi ne cercavano l'imagine corrispondente. Cosí troviamo presso Platone molti bei miti di questo genere. Anche altri si sono espressi in miti, per es. Jacobi, il quale fa della filosofia nella forma della religione cristiana, esprimendo in tal modo cose di pura speculazione. Ma questa forma non è adeguata per la filosofia: il pensiero che ha per oggetto sé stesso deve essersi elevato anche alla propria forma, alla forma del pensiero. Molti esaltano Platone per l'appunto a causa dei suoi miti, quasi con essi avesse dimostrato un genio superiore a quello degli altri filosofi. Si ritiene che i miti di Platone siano piú perfetti dell'espressione astratta, ed effettivamente il modo di esporre è bellissimo in Platone. Se si guarda da vicino però, la forma mitica in Platone è dovuta in parte all'incapacità di esprimersi nella forma pura del pensiero; in parte Platone se ne vale soltanto a mo' di introduzione, scegliendo altro modo di espressione quando parla dell'essenziale. Nel *Parmenide*, per es., abbiamo semplici definizioni di pensieri, senza imagini. Per il volgo quei miti possono essere utili, perché, scendendo dall'altura speculativa, si dànno concetti piú facilmente rappresentativi, ma il valore di Platone non sta nei miti. Una volta che il pensiero abbia raggiunto la forza sufficiente, per darsi la propria esistenza nel proprio elemento, il mito diventa un ornamento superfluo, dal quale la filosofia non trae vantaggio. Molte volte si prende il mito come l'intero contenuto. Cosí Aristotele è stato frainteso, perché talvolta si vale di paragoni, ma il paragone non può essere completamente adeguato al pensiero, ma contiene sempre qualchecosa di piú. L'incapacità di rappresentare il pensiero come pensiero induce a ricorrere a mezzi ausiliari, e cioè all'espressione sensibile. Il mito, poi, non deve nascondere il pensiero; l'intenzione del mito è anzi di esprimere il pensiero, di

svelarlo. Quest'espressione, per mezzo del simbolo, è però difettosa: chi nasconde il pensiero nel simbolo, non ne è ancora padrone, giacché il pensiero è ciò che si rivela; perciò la forma mitica non costituisce il mezzo adeguato del pensiero. Aristotele (*Metaph.* III, 4) dice: « Di coloro che fanno la filosofia per mezzo del mito non vale la pena di occuparsi seriamente »: non è questa la forma nella quale si deve esporre il pensiero, ma una maniera inferiore.

Esiste poi un modo affine di rappresentare un contenuto generale, in cifre, linee, forme geometriche; esse sono figurative, ma non concretamente figurative come i miti. Cosí si può dire che l'eternità è un circolo, il serpe che morde la propria coda; questo è solo un'immagine, ma lo spirito non ha bisogno di tale simbolo. Vi sono dei popoli che si sono attenuti a questa forma di rappresentazione, ma con queste forme non si va lontano. Si possono, bensí, esprimere in questa maniera le definizioni piú astratte, ma ne nascono confusioni appena si cerca di procedere oltre. Come i frammassoni hanno dei simboli ai quali si attribuisce profonda saggezza — come si chiama profondo un pozzo del quale non si scorge il fondo —, all'uomo appare facilmente come profondo ciò che è nascosto, quasi vi stesse dietro qualche profondità. Eppure può darsi il caso che dietro ciò che è nascosto non vi sia un bel nulla, come per i massoni che al di là di ciò che nascondono agli estranei, e anche a molti che sono iniziati, non hanno nulla di eccellente in fatto di nozioni o di scienza, né tanto meno di filosofia. Il pensiero è, appunto, in quanto si manifesta: questa è la sua natura, questa la sua essenza: di essere chiaro. Il « manifestarsi » non costituisce uno stato il quale possa essere o non essere, in modo che il pensiero rimarrebbe pensiero se anche non si manifestasse, ma il manifestarsi costituisce il suo stesso essere,

I numeri sono mezzi inadeguati per comprendere il pensiero, come sarà rilevato parlando dei pitagorici: presso Pitagora troviamo μονάς, δυάς, τριάς, come unità, differenza ed unità dell'unità colla differenza. Nel numero tre si uniscono per addizione l'uno e il due: ma questo genere di unione è la forma meno adatta dell'unità. Nella religione il numero tre appare in maniera piú profonda, quale trinità; nella filosofia, come concetto. Comunque, il « numerare » è mezzo cattivo per la comprensione filosofica. Lo stesso pregiudizio è nella presunzione di esprimere l'assoluto per mezzo di figurazioni dello spazio. Si dice anche della filosofia dei cinesi, dei foï, che essa esprime il pensiero per mezzo di numeri. I cinesi però hanno anche spiegato i loro simboli, ne hanno quindi espressa la definizione. Le astrazioni generali semplici sono, dunque, state intuite dai popoli giunti ad un certo grado di cultura.

In terzo luogo è da osservare che anche la religione come tale, non soltanto in quanto si esprime per mezzo dell'arte, ed inoltre anche la poesia, contengono dei « veri pensieri ». Presso i poeti, la cui arte ha per elemento la lingua, troviamo dovunque dei pensieri profondi generali intorno alle cose essenziali. Nella religione indiana specialmente, tali cose sono formulate espressamente; ma presso gli Indiani tutto è conglobato insieme. Si dice che tali popoli avrebbero avuto anche una filosofia vera e propria; nei libri indiani i pensieri generali interessanti si limitano alle cose piú astratte, alla rappresentazione del nascere e del morire, al circolo che cosí si compie. È nota l'imagine della fenice che ci viene dall'Oriente. Cosí troviamo presso gli antichi idee intorno alla vita ed alla morte, al passaggio dall'essere al perire: dalla vita verrebbe la morte, dalla morte la vita; nell'essere, nel positivo, sarebbe già contenuto il negativo. D'altra parte, poi, il negativo conter-

rebbe già in sé il positivo: ogni trasformazione, ogni processo di vitalità consisterebbe in questo. Ma questi pensieri si trovano incidentalmente e non possono considerarsi come filosofemi veri e propri. La filosofia esiste soltanto quando il pensiero come tale viene posto come base assoluta e radice di tutto il resto, il che non avviene in simili rappresentazioni.

La filosofia non ha delle idee intorno a qualchecosa, intorno ad un oggetto, che preesista come sostrato: il suo stesso contenuto è già pensiero, il pensiero universale che deve essere il *prius* assoluto: poiché l'assoluto in filosofia esiste in quanto pensiero. Nella religione greca troviamo la concezione di una « necessità eterna »: è questo un rapporto assoluto e generale, una determinazione del pensiero. Ma questo pensiero, qui, ha altri fuori di sé, ed esprime soltanto un rapporto: la necessità non viene considerata come il vero essere che abbraccia tutto. Non dobbiamo quindi considerare la cosa in questo modo. Potremmo così parlare di una filosofia di Euripide, di Schiller o di Goethe. Ma simili idee o concezioni generali intorno al vero, alla destinazione umana, alla morale, ecc., sono in parte formulate incidentalmente, in parte non sono giunte a quella forma particolare del pensiero per cui ciò che viene formulato appare come l'ultimo, come l'assoluto.

γ) *Teorie particolari che si trovano nella religione.*

In conclusione, non ci riguarda neanche quella « filosofia », che noi troviamo entro una religione. Anche presso i Padri della Chiesa e presso gli Scolastici, e non soltanto nella religione indiana, si trovano profonde idee speculative intorno alla natura stessa di Dio. Per una storia della dogmatica sarebbe di interesse essenziale conoscere questi pensieri, ma essi non hanno

posto nella storia della filosofia. C'è però da tenere in maggior conto gli Scolastici che non i Padri della Chiesa. Questi erano bensí grandi filosofi, ai quali l'elaborazione del Cristianesimo deve molto, ma in parte i loro pensieri speculativi appartengono ad altri sistemi filosofici che saranno considerati come tali, per es., alla filosofia platonica; dall'altra, la loro speculazione deriva dal contenuto speculativo della religione stessa, il quale contenuto, come dottrina della Chiesa, è già supposto come vero ed appartiene quindi alla fede. Queste idee si basano, dunque, sopra un presupposto, non sopra l'idea: esse non sono quindi filosofia vera e propria, cioè idea che poggia sopra sé stessa, ma agiscono secondo i fini di un concetto presupposto, sia per confutare altre concezioni o altri filosofemi, sia per difendere contro questi, filosoficamente, la propria dottrina religiosa, per cui l'idea non si conosce né si esprime come l'ultimo, come l'assoluto coronamento del contenuto, quale idea che si riconosce e si rappresenta intimamente determinante sé stessa. Pei Padri della Chiesa, dunque, seppure hanno concepito il contenuto della religione cristiana in forma speculativa, essi hanno speculato entro l'ámbito della dottrina della Chiesa, sí che l'ultima giustificazione del loro pensiero non era l'idea come tale, bensí la dottrina della Chiesa. Troviamo qui la filosofia entro un rigido concetto dottrinale, non quale il pensare che muove liberamente da sé stesso. Anche presso gli Scolastici il pensiero non si costruisce da sé stesso, ma si riferisce a presupposti, pur avendo maggiormente la base in sé stesso, senza però mai porsi in opposizione alla dottrina della Chiesa; entrambi dovevano concordare, e concordavano difatti, dovendo il pensiero fornire da sé stesso la prova di ciò che la Chiesa aveva già stabilito come vero.

c) La filosofia propriamente detta distinta dalla filosofia popolare.

Delle due sfere affini alla filosofia, noi trovammo che l'una, quella delle scienze speciali, non poteva comprendersi nella filosofia perché, come osservazione e pensiero, si approfondisce nella materia finita, mirando senz'indugio a comprendere il finito, non il contenuto, quale momento formale soggettivo; la seconda sfera, invece, quella della religione, aveva in comune con la filosofia il contenuto, quale momento oggettivo, ma il pensiero autonomo non vi costituiva il fatto essenziale, il quale è invece costituito in essa dall'oggetto del pensiero in forma figurativa o storica. La filosofia esige l'unità e la compenetrazione di questi due lati; essa fonde la domenica della vita, in cui l'uomo rinunzia umilmente a sé stesso, col giorno feriale, in cui l'uomo sta sulle sue gambe, è padrone di sé stesso ed agisce secondo i propri interessi. Apparentemente si frappone un terzo elemento ad unire questi due, la « filosofia popolare », la quale si occupa di oggetti generali, fa della filosofia intorno a Dio ed al mondo ed applica il pensiero a conoscere questi oggetti. Ma anche questa filosofia va messa da parte. Cade qui in acconcio ricordare gli scritti di Cicerone che contengono un filosofare che ha il suo posto in quanto enuncia delle cose eccellenti. Cicerone ha fatto molteplici esperienze nella sua vita esterna ed interna e ne ha desunto del vero; dopo aver visto come vanno le cose nel mondo, egli, con spirito colto, si esprime sui fatti piú importanti della vita umana, procacciandosi cosí molti lettori ed ammiratori. Da un altro punto di vista si dovranno considerare qui gli esaltati ed i mistici: essi esprimono il loro profondo senso di devozione, avendo fatte espe-

rienze in regioni superiori, e potranno esprimere un piú alto contenuto in maniera affascinante. Troviamo cosí negli scritti di Pascal, specialmente nei suoi *Pensieri*, delle intuizioni profondissime. Questa filosofia però ha il difetto di appellarsi (come si fa anche nei tempi moderni) ad un tribunale supremo che sarebbe impiantato dalla natura nell'uomo. Anche Cicerone indulge a questo. Oggi si parla dell'istinto morale e lo si chiama « sentimento »; la religione si fa poggiare non già su un fatto oggettivo, bensí sul « sentimento » religioso, prendendo quale sua ultima ragione la coscienza immediata che l'uomo ha intorno a Dio. Cicerone si vale di frequente del « consensus gentium »; questo riferimento manca nei moderni piú o meno completamente, visto che il soggetto deve avere la propria base in sé stesso. Si fa appello in primo luogo alla sensazione; poi viene un ragionamento per ragioni, le quali alla loro volta possono appellarsi soltanto ad una scienza immediata. Benché si postuli qui il pensiero autonomo, e benché il contenuto venga attinto dall'Io, dobbiamo pure escludere questa maniera dalla filosofia, giacché la sorgente, dalla quale si trae il contenuto, è della stessa natura come per le due prime sfere. Per le scienze finite, la sorgente è la natura, per la religione lo spirito; ma quest'ultima sorgente consiste nell'autorità, perché il contenuto è dato ed il raccoglimento (mistico) elimina soltanto momentaneamente questa esteriorità. Nella filosofia popolare la sorgente è il cuore, gl'istinti, le doti congenite, il nostro essere naturale, il nostro sentimento del diritto o di Dio: il contenuto si presenta in una forma che è meramente naturale. È certo che io ho tutto nel mio sentimento, ma anche nella mitologia è contenuto tutto: in nessuno dei due, tuttavia, in maniera vera. Nelle leggi e nelle dottrine della religione questo contenuto si palesa alla coscienza

in una forma piú determinata, mentre nel sentimento al contenuto si mescolano elementi arbitrari derivanti dal soggettivo.

III

Inizio della filosofia e della sua storia

Avendo ora definito il concetto della filosofia nel senso che è pensiero che, come contenuto generale, è l'essere nella sua totalità, si dimostrerà nella storia della filosofia come le determinazioni si sprigionano a poco a poco nei riguardi di questo contenuto. Anzitutto sorge la domanda: dove comincia la filosofia e la sua storia?

a) La libertà di pensiero come prima condizione.

La risposta generica, secondo quanto è stato esposto, deve essere: la filosofia comincia dal momento in cui l'universale viene concepito come l'Ente che tutto abbraccia, ovvero in cui l'Ente viene compreso in modo universale: quando, cioè, sorge il pensiero che pensa sé stesso, il pensiero del pensare. Ora, dove è avvenuto ciò? Dove ha cominciato? Ecco l'aspetto storico della questione. Il pensiero deve essere per sé stesso, deve realizzare la sua libertà, deve staccarsi dalla natura passando dalla dispersione alla contemplazione; deve liberamente entrare in sé stesso e giungere cosí alla coscienza della sua libertà. Come vero inizio della filosofia è da considerare il momento, in cui l'assoluto non è piú rappresentazione, ed il pensiero libero non pensa soltanto l'assoluto, ma afferra l'idea dell'assoluto: cioè, quando il pensiero riconosce l'essere (che può anche es-

sere il pensiero stesso) come l'essenza delle cose, come la totalità assoluta e l'essenza immanente del tutto, quale pensiero cioè, se anche nello stesso tempo sia un essere corporeo. Cosí il semplice essere incorporeo che gli Ebrei hanno pensato come Dio (giacché ogni religione è pensiero) non è un oggetto della filosofia, mentre lo sono, per es., le affermazioni: « L'essenza o il principio delle cose è l'acqua, o il fuoco, o il pensiero ».

Questa definizione generica del pensiero che pone sé stesso, è una definizione astratta; essa costituisce il principio della filosofia, e questo implica un fatto storico, la figura concreta di un popolo il cui concetto generale sia costituito da quello indicato. Se diciamo che per il manifestarsi della filosofia è necessaria la coscienza della libertà, il popolo presso il quale la filosofia ha inizio, deve possedere questo principio come base; un popolo che abbia questa coscienza della libertà, fonda la sua esistenza su tale principio, per cui la legislazione e l'intera costituzione del popolo ha la sua base unicamente nel concetto che lo spirito si forma di sé stesso, nelle categorie che esso ha. Praticamente, è come dire che ivi fiorisce effettiva libertà, la libertà politica; questa nasce soltanto dove l'individuo per sé si sa come individuo, e sa di essere qualche cosa di universale e di essenziale: dove l'individuo sa di avere un valore infinito, o dove il soggetto abbia raggiunto la coscienza della « personalità » e vuol quindi valere semplicemente per sé stesso. Il libero pensiero filosofico ha, quindi, questo nesso con la libertà pratica, che come il pensiero filosofico si pone come pensiero dell'oggetto assoluto, universale e sostanziale, cosí la libertà, in quanto si pensa, si attribuisce la determinazione dell'universalità. Pensare in genere vuol dire dare ad una cosa una forma di universalità, per cui il pensiero in primo luogo prende per suo oggetto l'universale, ov-

vero determina il concreto, la singolarità delle cose naturali, che si trovano nella coscienza sensibile, come l'universale, come il pensiero oggettivo; in secondo luogo è necessario che, di fronte a quanto io riconosco e comprendo come universalità oggettiva ed infinita, io stesso permanga, pur dal punto di vista dell'oggettività, contrapposto ad essa.

Per questo nesso generico fra libertà politica e libertà del pensiero, la filosofia si manifesta nella storia soltanto dove ed in quanto si formano costituzioni libere. Siccome lo spirito deve distaccarsi dalla sua volontà naturale e dalla sua dispersione nella materia, quando vuol filosofare, esso non può farlo nella forma con cui s'inizia lo spirito universale, anteriore al gradino di questo distacco. Quel primo grado dell'unità dello spirito colla natura, il quale, per esser immediato, non è lo stato vero e perfetto, è in generale il modo di essere orientale; la filosofia comincia, quindi, soltanto col mondo greco.

b) Separazione dall'Oriente. Filosofia orientale.

Intorno a questa sua prima forma occorrono alcune spiegazioni. Essendo in essa lo spirito, come coscienza e volontà, soltanto una tendenza, la coscienza di sé vi si trova al suo primo gradino, nel quale l'ámbito delle sue rappresentazioni e delle sue aspirazioni è finito. Siccome, dunque, qui l'intelligenza è limitata al finito, il proprio scopo non è l'universalità per sé; se, invece, un popolo vuole la morale, se ha leggi giuste, l'universale sta a base della sua volontà. Questo presuppone un affermarsi dello spirito, col quale si inizia la sua libertà, giacché la volontà universale, come il riferirsi del pensiero al pensiero, all'universale, contiene un pensiero che riposa in sé stesso. Se dunque un

popolo vuole la libertà, esso subordina i suoi desideri alla legge universale, mentre prima la sua volontà si limitava al particolare. Ora, la limitazione della volontà al finito è propria del carattere degli Orientali, non essendo presso di essi la volontà giunta a comprendersi come universale, perché il pensiero non è ancora libero per sé stesso; esiste quindi soltanto lo stato del padrone e del servo, ed in questa atmosfera di despotismo la paura costituisce la categoria dominante. Giacché, non essendo la libertà ancora libera dal finito, può non riuscire a scarcerarsi e il finito può porsi come negativo; ora, questo senso di negazione, che una cosa non può durare, è appunto « paura », mentre la libertà consiste piuttosto nel non essere nel finito, bensí di essere in sé stesso e per sé stesso, e quindi inattaccabile. La religione ha necessariamente lo stesso carattere, essendo la paura del Signore il fattore principale ed imprescindibile. Effettivamente è massima giusta che « il timore di Dio è l'inizio della saggezza »: l'uomo deve aver cominciato col conoscere gli scopi finiti nella determinazione del negativo. Ma egli deve pure superare la paura rinunciando agli scopi finiti. Invece la soddisfazione che tale religione concede, è essa stessa compresa nel finito, in quanto i modi principali della conciliazione sono formazioni naturali, le quali vengono personificate e « venerate ».

La coscienza orientale riesce bensí ad inalzarsi al di sopra del contenuto della natura verso un infinito, ma di fronte alla potenza che incute paura all'individuo, essa si sente come cosa accidentale. Questa dipendenza può assumere due forme, anzi essa deve passare da un estremo all'altro: il finito, come appare alla coscienza, può avere la forma del finito come finito, o può diventare l'infinito (che è, poi, soltanto un astratto). L'uomo che vive nella paura e colui che domina gli uomini per

mezzo della paura, stanno ambedue allo stesso livello; la differenza consiste soltanto nella maggiore energia della volontà che può giungere fino a sacrificare tutto il finito ad uno scopo particolare. Il despota realizza i suoi capricci e magari il bene, ma non come legge, bensí come arbitrio suo; dalla passività della volontà, nella schiavitú, si passa nel campo pratico all'energia della volontà, ma anche questa non è altro che « arbitrio ». Cosí troviamo nella religione l'immergersi nella piú profonda sensualità come un rito divino; da cui nasce presso gli Orientali il volo verso la piú vuota astrazione quale infinito e verso la sublimità della rinuncia completa, specialmente presso gli Indiani, i quali si martorizzano e passano nello stadio dell'astrazione piú interna. Cosí gli Indiani contemplano per dieci anni la punta del loro naso, si fanno nutrire da quelli che li circondano e sono privi di ogni ulteriore contenuto spirituale, riducendosi a una pura astrazione cosciente, il cui contenuto è quindi completamente finito. Non è perciò qui il terreno della libertà.

Lo spirito sorge bensí in Oriente, ma la relazione è ancora tale che il soggetto non esiste come persona, ma appare come negativo e immerso nel sostanziale oggettivo (il quale vien figurato in parte come soprasensibile, in parte molto piú materialmente). Il piú alto punto a cui può sorgere l'individualità, la beatitudine eterna, vien figurata come un'immergersi nella sostanza, come un dissolversi della coscienza e quindi della differenza fra sostanza ed individualità, cioè come « annientamento »: si ha, quindi, uno stato privo di spiritualità, in quanto il punto culminante è lo spegnersi della coscienza. L'uomo, poi, in quanto non ha raggiunto quella beatitudine, ma si trova come individuo singolo distinto dalla sostanza universale, è fuori dell'unità, non ha valore ed è, come accidentale e privo di diritto, il mero finito; egli si trova

cosí come determinato dalla natura, per es., nelle caste. La volontà non è qui volontà sostanziale: è l'arbitrio in balía della causalità esterna ed interna. Giacché l'affermativo è soltanto la sostanza. Non si escludono con ciò la generosità, la grandezza e sublimità del carattere, ma esistono soltanto in quanto determinate dalla natura o dall'arbitrio, non nelle norme oggettive della moralità e legalità che vanno rispettate da tutti, che valgono per tutti e nelle quali, appunto per ciò, tutti vengono riconosciuti. Il soggetto orientale ha cosí il vantaggio dell'indipendenza, perché nulla vi è di fisso; quanto è indeterminata la sostanza presso gli Orientali, altrettanto indeterminato, libero ed indipendente può essere il carattere. Quello che è legalità e moralità per noi, lo è anche per lo Stato orientale, ma in modo sostanziale, naturale, patriarcale, non come libertà soggettiva. Non esiste né coscienza, né morale: tutto è soltanto ordinamento naturale, che lascia sussistere accanto al male piú basso la piú alta nobiltà.

Ne consegue che qui non può avverarsi la conoscenza filosofica, alla quale occorre la cognizione della sostanza, dell'universale assoluto, il quale, benché io lo pensi e lo svolga, resta pure di fronte a me come oggetto in sé, e, benché per me valga come il sostanziale, è pure cosa mia in quanto lo penso, nella qual cosa trovo la mia determinazione, sono cioè affermativamente contenuto, in modo che i miei pensieri non sono determinazioni meramente soggettive, cioè « opinioni », ma, tanto quanto sono pensieri miei, sono anche pensieri dell'oggettivo o pensieri sostanziali. Il pensiero orientale è quindi da escludere dalla storia della filosofia. Ne voglio però dare qualche nozione. Prima era da me lasciato da parte, poiché solo da poco tempo siamo in grado di darne giudizio. Prima si dava grande peso alla sapienza indiana senza ben conoscere ciò che

essa conteneva. Ora che la conosciamo possiamo dire ch'essa è conforme, naturalmente, al carattere generale di quel popolo.

c) Inizi della filosofia in Grecia.

La filosofia vera e propria s'inizia nell'occidente. Soltanto nell'occidente sorge la libertà dell'autocoscienza, tramonta la coscienza naturale e lo spirito discende in sé stesso. Nello splendore dell'oriente l'individuo scompare; soltanto nell'occidente la luce diventa il lampo del pensiero che illumina sé stesso, creandosi di lí il suo mondo. La beatitudine dell'occidente si caratterizza, quindi, da ciò che in esso il soggetto dura come tale e permane allo stato di sostanziale, giacché lo spirito singolo comprende il suo essere come universale, e la sua universalità consiste appunto in questa relazione con sé stesso. Questo essere per sé, questa personalità ed infinità dell'io, forma l'essere dello spirito; soltanto cosí esso è, e non altrimenti. Che un popolo si riconosca libero e sia tale soltanto in quanto universale, ecco quel che costituisce l'esser suo, il principio di tutta la sua vita morale e civile. Noi abbiamo, per es., la nozione del nostro essere essenziale nel senso che la libertà personale ne è la condizione fondamentale, e che noi quindi non possiamo essere schiavi; se fosse legge il mero arbitrio del principe e questi volesse introdurre la schiavitú, avremmo la coscienza che ciò non va. Il sonnecchiare, il campare, il far l'impiegato non costituisce il nostro essere essenziale; bensí il non essere schiavo: ciò ha ormai l'importanza di uno stato naturale. Cosí siamo nell'occidente sul terreno della filosofia vera e propria.

Se io dipendo nel mio istinto da altro, pongo il mio essere in qualcosa di particolare: allora sono, nel mio modo di esistere, disuguale a me stesso, perchè sono

io, quindi l'universale, eppure sono nel potere di una passione. Questo è arbitrio, ovvero libertà formale che ha l'istinto come contenuto. Lo scopo della volontà vera, il bene, il giusto — nel quale sono libero, sono universale, mentre gli altri sono liberi anch'essi, anch'essi « io », uguali a me, per cui nasce un rapporto fra liberi, e con ciò leggi essenziali, norme della volontà universale, costituzione giuridica — questa libertà la troviamo solo nel popolo greco. La filosofia perciò si inizia qui.

Nella Grecia vediamo fiorire la libertà reale, però soltanto in una forma determinata e con restrizione, perché ancora vi erano schiavi e gli stati avevano per condizione la schiavitú. La libertà in Oriente, in Grecia e nel mondo germanico può definirsi in modo provvisorio e superficiale con le seguenti formule: in Oriente è libero uno solo, il despota; in Grecia sono liberi alcuni; nella vita germanica vale l'assioma che tutti sono liberi, cioè l'uomo è libero in quanto uomo. Siccome però l'unico in Oriente non può essere libero, perché a ciò occorrerebbe che anche gli altri fossero liberi di fronte a lui, ha luogo soltanto la concupiscenza, l'arbitrio, la libertà formale, l'uguaglianza astratta dell'auto-coscienza invece di quella dell'Io all'Io. In Grecia, dove vale questa formula della particolarità, sono bensí liberi gli Ateniesi, gli Spartani, non però i Messeni né gli Iloti. Si dovranno poi indagare le ragioni di questa restrizione ad « alcuni », la quale contiene modificazioni speciali della concezione greca che dovranno essere esaminate in rapporto alla storia della filosofia. L'esame di queste differenze non significa altro che il passare alla suddivisione nella storia della filosofia.

C

DIVISIONE DELLA STORIA DELLA FILOSOFIA; FONTI, CRITERI PER LA TRATTAZIONE

I

Divisione della storia della filosofia

Procedendo sistematicamente, questa divisione deve manifestarsi come necessaria. In generale dobbiamo distinguere soltanto due epoche nella storia della filosofia, la filosofia greca e la filosofia germanica, come si distingue l'arte antica e l'arte moderna. La filosofia germanica è la filosofia entro il cristianesimo, in quanto questo appartiene ai popoli germanici; i popoli cristiano-europei, in quanto appartengono al mondo della scienza, hanno nel loro complesso cultura germanica, giacchè l'Italia, la Spagna, la Francia, l'Inghilterra, ecc. hanno ricevuto una nuova forma per opera dei popoli germanici. Il mondo greco si estende anche al mondo romano, per cui dovremo parlare della filosofia sul terreno del mondo romano; ma i Romani non hanno prodotto una filosofia loro propria, come non hanno poeti proprii. Non hanno fatto altro che ricevere ed imitare, benchè molte volte con intelligenza; perfino la loro religione deriva da quella greca, e quello che ha di peculiare

non costituisce un avvicinamento alla filosofia e all'arte, giacché non è né filosofico, né artistico.

Occorre precisare le definizioni di questi due contrasti principali. Il mondo greco ha sviluppato il pensiero fino all'« Idea »; il mondo cristiano germanico ha compreso il pensiero come « Spirito »; « Idea » e « Spirito », quindi, ecco la differenza. Lo svolgimento è il seguente. L'universale ancora indefinito ed immediato, Dio, l'essere, il pensiero oggettivo, il quale come « geloso » non lascia sussistere nulla accanto a sé, è la base sostanziale di ogni filosofia, la quale non muta, ma penetra soltanto piú profondamente in sé stessa e si rivela e giunge alla coscienza soltanto per questo sviluppo delle determinazioni: potremmo definire il carattere speciale dello sviluppo nel primo periodo della filosofia dicendo che tale sviluppo consiste in un ingenuo sorgere, dal fondamento semplice che contiene già tutto in sé, delle determinazioni, figurazioni e qualità astratte.

Il secondo gradino sopra questa base universale è la sintesi delle determinazioni cosí sorte in un'unità ideale concreta, nel modo della soggettività. Giacché quelle prime determinazioni erano ancora delle astrazioni, essendo immediate; procedendo oltre si deve concepire l'assoluto come l'universale che in maniera infinita determina sé stesso, come pensiero attivo, non già come l'universale in questa o quella determinazione. In tal modo l'assoluto è posto quale totalità delle determinazioni, quale singolarità concreta. Col νοῦς di Anassagora, e piú ancora con Socrate, comincia in tal modo una totalità soggettiva, nella quale il pensiero afferra sé stesso e l'attività pensante ne costituisce la base.

Come terzo gradino questa totalità inizialmente astratta, realizzandosi mediante il pensiero attivo, determinante e differenziante, pone sé stessa nelle deter-

minazioni nelle quali si differenzia, e che idealmente le appartengono. Siccome queste determinazioni sono contenute indivise nell'unità, per cui ognuna di esse è anche l'altra, questi momenti opposti vengono assunti come totalità. Le forme generali dell'antagonismo sono l'universale ed il singolo, ovvero, in altra forma, il pensare come tale e la realtà esterna, la sensazione, la percezione. Il concetto è l'identità dell'universale e del particolare; ponendosi poi questi due come concreti in sé, l'universale in sé stesso diventa unità dell'universale e del particolare, e lo stesso vale del particolare. Cosí l'unità è posta nelle due forme, ed i momenti astratti possono realizzarsi soltanto mediante quest'unità stessa; qui, dunque, si è verificato il fatto che le differenze sono state inalzate, ognuna di esse, ad un sistema della totalità, sí che si trovano poi di fronte: come filosofia stoica e filosofia epicurea. Ora, l'universale completamente concreto è lo «spirito»; il singolare completamente concreto, la «natura». Nello stoicismo il pensiero puro si sviluppa come totalità; quando l'altro lato, cioè l'essere naturale, la sensazione, diventa totalità, abbiamo l'epicureismo. Ogni determinazione è svolta sino alla totalità del pensiero e, data l'ingenuità di questa concezione, questi principî appaiono autonomi per sé, quali due sistemi filosofici in contrasto fra di loro. Fondamentalmente ambedue sono identici; si manifestano come contrapposti, e l'idea, per il modo nel quale è «saputa», è in una determinazione unilaterale.

Il gradino piú alto è dato dall'unione di queste differenze. Questa può avvenire nella distruzione, nello scetticismo; a questo però è superiore l'affermazione, l'idea in rapporto al concetto. Qui, dunque, il concetto è l'universale, che si determina ulteriormente in sé stesso, pur persistendo nella sua unità, nella idealità e trasparenza delle sue determinazioni, che non diventano

indipendenti. Procedendo ulteriormente si ha la realtà del concetto, nella quale le differenze stesse vengono portate a totalità. Cosí si ha come quarto gradino l'unione dell'idea, in cui tutte queste differenze, come totalità, si trovano cancellate nell'unica unità concreta del concetto. Questa sintesi avviene dapprima in maniera ingenua, in quanto l'ideale stesso viene soltanto concepito nell'elemento della universalità.

Il mondo greco è arrivato fino a quest'idea, avendo formato un mondo intellettuale ideale. Il che avviene nella filosofia alessandrina, con la quale quindi la filosofia greca raggiunge il suo compimento, la sua destinazione. Se vogliamo rappresentare questo processo in modo figurativo, si dirà: *a*) che il pensiero è in primo luogo genericamente astratto, come lo spazio universale o assoluto, per il quale pure molte volte si intende lo spazio vuoto; le piú semplici definizioni dello spazio appaiono in seguito, cominciando dal punto per passare alla linea ed all'angolo; finché, in terzo luogo, avviene poi il loro congiungimento a triangolo, il quale, pur essendo concreto, resta ancora nell'elemento astratto del piano ed è quindi la prima totalità e limitazione, ancora formale, che corrisponde al νοῦς; *b*) ulteriormente poi, col far diventare a loro volta ognuna delle linee del triangolo un piano, sviluppandosi ciascuna diventa la totalità del triangolo, la figura intera, della quale fa parte, si che avviene la realizzazione, nei lati, dell'intero, come vediamo nello scetticismo o nello stoicismo; *c*) nell'ultima fase questi piani e triangoli laterali si uniscono per formare un corpo, una totalità: il corpo soltanto è la definizione spaziale completa ed è un raddoppiamento del triangolo; siccome però il triangolo fondamentale è all'infuori della piramide, l'esempio non calza.

Il compimento della filosofia greca nei Neoplatonici

è un perfetto regno dello spirito, della beatitudine, un mondo dell'ideale esistente per sé stesso, il quale però è irreale, perché il tutto sta soltanto nell'elemento dell'universalità. A questo mondo manca ancora la singolarità come tale, che è la parte essenziale del concetto; la realtà richiede che nell'identità dei due lati della idea la totalità autonoma venga posta anche come negativa. Soltanto mediante questa negazione per sé esistente, la quale è soggettività assoluta, l'idea viene innalzata a spirito. Lo spirito è la soggettività di sapere sé stesso; ma è spirito soltanto in quanto sa ciò che gli è oggetto, cioè sé stesso, come totalità ed in quanto è totalità per sé stesso. Il che vuol dire che i due triangoli che si trovano sopra e alla base del prisma non debbono essere due come raddoppiati, ma in un'unità compenetrante; in altri termini, col corpo sorge la differenza fra il centro ed il resto periferico del corpo. Questo contrasto della corporalità reale di fronte al centro quale semplice, si palesa ora, e la totalità è la unione del centro e della sostanzialità, ma non l'unione ingenua, bensí un'unione in cui il soggettivo ha la nozione della propria soggettività di fronte all'oggettivo e al sostanziale.

Cosí l'idea è questa totalità e l'idea che sa sé stessa è essenzialmente diversa dalla sostanzialità; quella si pone per sé, ma in modo che viene pensata come tale sostanzialmente per sé. L'idea soggettiva è inizialmente soltanto formale, ma essa costituisce la reale possibilità del sostanziale, dell'universale in sé, ed ha il cómpito di realizzarsi e di porsi identica alla sostanza. Mediante questa soggettività ed unità negativa, mediante questa negatività assoluta, l'ideale non è più soltanto oggetto per noi, ma diventa oggetto a sé stesso; questo principio si inaugura nel mondo cristiano. Secondo il moderno punto di vista il soggetto diventa in tal modo

libero per sé, l'uomo diventa libero come uomo, ed a questo si riferisce la rappresentazione che esso, essendo spirito, abbia per disposizione naturale la destinazione infinita di diventare sostanziale. Dio viene saputo come spirito, il quale si sdoppia per sé stesso, ma cancella questa differenza, per essere in essa per sé e con sé. Il cómpito del mondo in generale è di conciliarsi con lo spirito e di riconoscersi in esso; tale cómpito è affidato al mondo germanico.

Il primo inizio di questo cómpito esiste nella religione, la quale è la « contemplazione » di questo principio e la « fede » in esso, come in una realtà esistente, prima di arrivare alla conoscenza di questo principio. La religione cristiana contiene questo principio piuttosto come sentimento e rappresentazione; esso consiste nell'essere l'uomo come uomo destinato alla beatitudine eterna, e oggetto della grazia e misericordia divina, dell'interessamento divino, il che implica che l'uomo ha valore assoluto infinito; piú determinato troviamo il principio del dogma « rivelato » agli uomini da Cristo sull'unità della natura divina ed umana, per cui l'idea soggettiva e l'idea oggettiva, uomo e Dio, sono uno. In altra forma troviamo lo stesso concetto nella vecchia leggenda del primo peccato. Il serpente, quindi, non avrebbe ingannato Adamo. Giacché Dio dice: « Vedi, Adamo è diventato come uno di noi; egli sa il bene ed il male ». Si tratta appunto di questa unità del principio soggettivo con la sostanzialità; il processo dello spirito sta in ciò che questo essere uno e per sé del soggetto si disfaccia della sua maniera immediata e si riveli a sé stesso identico col sostanziale. Questa finalità dell'uomo viene formulata come la perfezione piú alta. Da questo vediamo che le concezioni religiose e la speculazione non sono poi tanto lontane le une dall'altra come generalmente si crede, ed io cito queste

concezioni, perché noi non abbiamo vergogna di esse, giacché ad esse apparteniamo. Ed anche se le abbiamo superate, non dobbiamo vergognarci dei nostri antenati dei primi tempi cristiani, i quali tennero queste concezioni in tanto rispetto.

Il principio della filosofia sorta nel Cristianesimo è quindi l'esistenza di due totalità, un raddoppiamento della sostanza, il quale però ora si caratterizza dal fatto che le due totalità non si scindono piú, ma vengono postulate assolutamente nel loro reciproco rapporto. Se prima lo stoicismo e l'epicureismo, la cui negazione era lo scetticismo, si presentavano indipendenti, e se poi aveva luogo la universalità per sé stante di ambedue, ora questi momenti vengono saputi quali totalità differenti, e nondimeno debbono nel loro contrasto porsi come uno. Abbiamo qui l'idea speculativa vera e propria, il concetto nelle sue determinazioni, ognuna delle quali è realizzata nella totalità e viene riferita assolutamente all'altra. Abbiamo quindi propriamente due idee, l'idea soggettiva come sapere e poi l'idea sostanziale concreta; e lo svolgimento e perfezionamento di questo principio, affinché sia portato alla coscienza del pensiero, è il cómpito della filosofia moderna. Qui le determinazioni sono piú concrete che non presso gli antichi. Questo contrasto, che si è accentuato, è, nel suo significato piú generale, il contrasto del pensare e dell'essere, dell'individualità e della sostanzialità, per cui nel soggetto stesso la libertà stia di nuovo nell'ámbito della necessità; è il contrasto fra soggetto ed oggetto, fra natura e spirito, in quanto questo, come finito, è contrapposto alla natura.

Il filosofare greco è ingenuo, perché non tiene ancora conto del contrasto fra l'essere ed il pensare, ma parte dal presupposto incosciente che anche il pensare sia l'essere. È vero che si trovano anche delle

fasi della filosofia greca che apparentemente si pongono dallo stesso punto di vista della filosofia cristiana. La filosofia « sofistica », la « neoaccademica » e la « scettica », in quanto sostengono la dottrina che il vero non è conoscibile, potrebbero parere d'accordo colle piú recenti filosofie della soggettività, in questo, che tutte le determinazioni del pensiero sarebbero soltanto soggettive, sí che non si può decidere nulla intorno alla loro oggettività. Esiste però una differenza essenziale. Nelle antiche filosofie che dicono « non conosciamo che le apparenze », tutto si esaurisce in quest'affermazione. In generale, nei rapporti pratici la Nuova Accademia e gli Scettici ammettevano che si potesse agire secondo giustizia, moralità e ragione, adottando le apparenze come norma e regola di vita. Mentre però cosí si pone per base l'apparente, non si afferma contemporaneamente che c'è anche un sapere di ciò che veramente è, come fanno gli idealisti meramente soggettivi dei tempi recenti, i quali hanno poi nel retroscena un « per sé », un al di là, la nozione del quale non è acquisita in maniera pensante e comprendente; questa loro diversa « nozione » è un sapere « immediato », una « fede », una « visione », un desiderio di quell'al di là, come accade nel Jacobi. I filosofi antichi non hanno nostalgie di questo genere, ma trovano invece perfetta soddisfazione e riposo in quella certezza che al sapere non offre che l'apparente. Si deve, quindi, in questo riguardo tener ben presente il punto di vista, altrimenti dall'uguaglianza dei risultati si è condotti a trovare nelle antiche filosofie la definizione della soggettività moderna. Data l'ingenuità del filosofare antico, l'apparente costituiva l'intero suo dominio, per cui i dubbi intorno al pensiero dell'oggettivo non esistevano.

Il contrasto deciso, i cui due lati vengono in tempi recenti messi in reciproco rapporto come totalità, ha

anche la forma del contrasto fra ragione e fede, fra la comprensione propria individuale e la verità oggettiva, la quale verità deve essere accolta quand'anche non sia frutto della ragione individuale, anzi, perfin colla rinuncia a questa ragione; fra la fede nel senso « ecclesiastico », e la fede nel senso « moderno », cioè di una reiezione della ragione di fronte ad una rivelazione interna, che viene chiamata certezza immediata, intuizione, istinto, cioè sentimento che troviamo in noi. Il contrasto fra questo sapere che deve ancora svolgersi e il sapere che si è già svolto, suscita interesse speciale; in ambedue è posta l'unità del pensare o della soggettività con la verità o oggettività, soltanto che nella prima formula viene detto che l'uomo naturale ha nozione del vero come lo crede in maniera immediata, mentre nella seconda formula, pur essendovi posta anche l'unità del sapere con la verità, il soggetto si innalza al disopra della maniera immediata della coscienza sensibile e conquista la verità soltanto mediante il pensare.

La meta finale consiste nel pensare l'assoluto come spirito, come universale, che, quale virtualità infinita del concetto, sprigiona da sé, nella sua realtà, liberamente le sue determinazioni, si immedesima e confonde con esse, in modo che esse stesse possono procedere parimenti per conto proprio e perfin combattersi a vicenda: in modo, tuttavia, che queste totalità siano una sola, e non soltanto « in sé » (il che sarebbe la nostra riflessione), ma identiche per sé: per cui le determinazioni della sua differenza sono per sé stesse soltanto ideali. Se, adunque, il punto di partenza della storia della filosofia può essere espresso col dire che Dio viene concepito quale universalità immediata non ancora sviluppata, e la meta della filosofia, l'afferrare, a traverso il lavoro di tre millenni e mezzo del lento spirito mondiale, l'assoluto come spirito, tale meta è ancora quella del nostro

tempo; così riesce facile di passare da una determinazione all'altra, dimostrandone le deficienze; ma nel corso della storia ciò diventa difficile.

Abbiamo, dunque, in complesso due filosofie, la greca e la germanica. Per questa ultima dobbiamo distinguere il periodo in cui la filosofia si palesa formalmente come tale, ed il periodo della formazione e preparazione del tempo moderno. Possiamo cominciare la filosofia germanica soltanto dal momento in cui appare come filosofia in forma propria. Tra il primo periodo ed il tempo moderno abbiamo come periodo di mezzo quel fermento di una filosofia nuova che da una parte resta nell'essenza sostanziale senza diventare forma, e dall'altra parte svolge il pensiero come mera forma di una verità presupposta, finché esso si riconosce di nuovo quale fondamento libero e fonte della verità. La storia della filosofia si divide quindi nei tre periodi della filosofia greca, della filosofia del tempo di mezzo e della filosofia del tempo moderno; il primo di questi periodi è determinato dal pensiero in genere, il secondo si scinde nel contrasto dell'essenza colla riflessione formale, mentre il terzo ha per base il concetto. Queste definizioni non vanno intese nel senso che il primo periodo contenga soltanto «pensieri»: esso contiene anche concetti ed idee, mentre l'ultimo periodo si inizia da pensieri astratti, i quali formano ancora un dualismo.

Primo periodo. Comincia dai tempi di Talete, circa il 600 a. C., e va fino alla fioritura della filosofia neoplatonica con Plotino, nel terzo secolo d. C., ed alla sua ulteriore continuazione ed evoluzione per mezzo di Proclo, nel secolo quinto, fino allo spegnersi di ogni filosofia. La filosofia neoplatonica penetrò più tardi nel cristianesimo, e molte filosofie entro il cristianesimo non hanno altra base che questa. Abbiamo qui un periodo di circa mille anni, la cui fine coincide colle migrazioni di popoli e colla caduta dell'Impero romano.

Secondo periodo. È quello del medioevo. Vi appartengono gli Scolastici. Storicamente sono da ricordarsi anche gli Arabi e gli Ebrei; ma principalmente questa filosofia si svolge entro la chiesa cristiana: un periodo che comprende un po' più di un millennio.

Terzo periodo. La filosofia dei tempi moderni si è affermata soltanto dal tempo della guerra dei trent'anni, con Bacone, con Jacob Böhme, e con Descartes, il quale comincia con la distinzione contenuta nel « cogito ergo sum ». Questo periodo cronologicamente non comprende che pochi secoli; questa filosofia è ancora qualche cosa di nuovo.

II

Fonti della storia della filosofia

Le fonti qui son d'altra specie che nella storia politica. Là le fonti originarie sono quegli scrittori che attinsero la loro storia ai fatti e ai discorsi degl'individui, direttamente: gli altri sono, naturalmente, fonti di seconda mano. Gli storici hanno già trasformato i fatti in storia, nella forma cioè della rappresentazione: poiché la parola « storia » ha un duplice significato, e può indicare tanto i fatti e gli avvenimenti, quanto la loro rappresentazione per sé stessa. Le fonti, invece, per la storia della filosofia non sono gli storici, ma i fatti stessi a noi presenti, cioè le opere dei filosofi: ché queste son le vere e proprie fonti, e chi vuol studiare seriamente storia della filosofia deve rifarsi a esse. Vero è che, per il loro numero stragrande, non si può seguire soltanto questa via: per molti filosofi è una necessità inevitabile servirsi di altri scrittori; per alcuni periodi, poi, per i quali le opere fondamentali non ci sono pervenute, per es., per la più antica filosofia greca,

forz'è ricorrere a storici e ad altri scrittori. Ci sono, anche, periodi, per i quali è desiderabile che qualcuno abbia già lette le opere dei filosofi, e ce ne faccia riassunti: molti Scolastici hanno lasciato opere in 16, 24, 26 volumi in folio: qui bisogna, per forza, aiutarsi col lavoro degli altri. Molte opere filosofiche accade anche che siano rare, difficili a trovarsi. Taluni filosofi, poi, hanno un'importanza piuttosto storico-letteraria: per essi possiamo limitarci a ciò che si trova in alcune collezioni.

Le opere piú importanti di storia della filosofia sono le seguenti (non intendo di dare una bibliografia completa, e rimando per ulteriori informazioni al compendio fatto da A. Wendt della *Storia della filosofia* del Tennemann):

1. Da ricordare come uno dei primi tentativi l'opera di TH. STANLEY, *The history of Philosophy* (London, 1655, 3ª ediz. 1701; trad. lat. di God. Olearius, Lipsia, 1711), la quale ora è poco usata: tratta soltanto delle antiche scuole (o sette, come le chiama), quasi che non ce ne siano state altre dopo. C'è, in fondo, la vecchia opinione che filosofi sono soltanto quelli antichi, e che l'epoca della filosofia termina col Cristianesimo: come se la filosofia sia roba da pagani, e che la verità vera si trovi soltanto nel Cristianesimo. Si fa differenza, infatti, tra la verità attinta dalla ragione naturale (filosofia antica), e quella rivelata (religione cristiana): sí che in questa non c'è piú nessuna filosofia. Si può concedere che al tempo dello Stanley non sembrasse esserci state nel Rinascimento vere e proprie filosofie: alcune erano ancora troppo giovani per imporsi all'attenzione degli uomini della vecchia generazione.

2. JO. JAC. BRUCKERI, *Historia critica philosophiae* (Lipsia, 1742-1744, 4 parti in 5 volumi, essendo la parte

quarta divisa in due volumi; la 2ª ediz. immutata, 1766-1767, ma accresciuta di un'Appendice che forma un sesto volume). È la compilazione piú estesa. Ma l'esposizione mescola, poi, quello che attinge alle fonti con riflessioni aggiunte, secondo la moda del tempo: donde un'enorme confusione, di cui abbiamo dianzi arrecato qualche esempio. Questo modo di procedere è del tutto antistorico: eppure, in nessun caso come nella storia della filosofia si deve procedere storicamente! Quest'opera è piena di zavorra. Un compendio di essa è Jo. Jac. Bruckeri, *Institutiones historiae philosophicae, usui academicae juventutis adornatae* (Lipsia, 1747; 2ª ediz. 1756; la 3ª curata dal Born, 1790).

3. Dietr. Tiedemann, *Lo spirito della filosofia speculativa* (Marburgo, 1791-1797, in 6 voll.). Si diffonde nella storia politica, ma con poca intelligenza: lo stile è duro e affettato. L'insieme è un esempio mortificante di come un dotto professore può occupare tutta la sua vita nello studio della filosofia speculativa senza neppur sospettare quel ch'essa sia. I suoi « argumenta » su i platonici « due ponti » son di questa specie. Finché si tratta di esporre dei ragionamenti, se la cava con riassunti; ma quando si viene al punto speculativo, allora diventa cattivo, a lui paiono tutte vuote sottigliezze, e vien fuori con discorsi che oscurano anche quello ch'è chiaro. Egli ha il merito, tuttavia, di averci offerto riassunti pregevoli di libri rari, della Cabbala e di opere mistiche del Medioevo.

4. Jo. Gott. Buhle, *Manuale di storia della filosofia con bibliografia critica* (Gottinga, 1796-1804, in 8 parti). Della filosofia antica fa una trattazione brevissima, senza proporzione. Procedendo, diventa sempre piú ampio. Ha molti buoni riassunti di opere rare, per es., di Giordano Bruno, che si trovano nella biblioteca di Gottinga.

5. Wilh. Gott. Tennemann, *Storia della filosofia* (Lipsia, 1798-1819; in 11 parti, delle quali l'ottava, la « filosofia scolastica », in due volumi). I sistemi sono esposti ampiamente, e quelli della filosofia moderna meglio dell'antica. I filosofi moderni sono piú facili, perché non c'è che da farne un riassunto, o da tradurli senz'altro: i loro pensieri ci sono piú vicini. Invece, per gli antichi non è cosí: essi stanno a un altro punto di vista, e però sono anche piú difficili a comprendere: c'è pericolo sempre di scambiare un concetto antico con altro a noi piú familiare; e quando questo accade al Tennemann, egli diventa inservibile. Per Aristotele, ad es., arriva a tal punto di fraintendimento da attribuirgli addirittura il pensiero contrario: sí ehe, per farsi un concetto giusto della filosofia aristotelica, non c'è che da pensare il contrario di ciò che il Tennemann gli attribuisce. Aggiungi ch'è cosí ingenuo nel citare i passi originali di Aristotele a piè di pagina che la contraddizione, spesso, salta agli occhi! Egli, inoltre, opina essenziale allo storico della filosofia di non avere nessuna filosofia, e se ne gloria. In fondo, tuttavia, anche lui ha il suo sistema, ch'è quello della filosofia « critica ». Egli loda i filosofi, la loro cultura, il loro genio. Ma il ritornello è sempre che si debbono tutti condannare, perché colpevoli di non essere kantiani, di non aver ricercate le fonti della conoscenza, di cui il risultato sarebbe poi stato che la verità non può esser conosciuta!

Dei Compendi sono da ricordare tre: 1. Quello di Fr. Ast (1807, 2ª ediz. 1825) è scritto con maggiore intelligenza, con spirito generalmente schellinghiano: solo, un po' confuso. Distingue tra filosofia « ideale » e filosofia « reale » in modo troppo formale. — 2. Quello del Wendt, citato dianzi (5ª ediz. 1829). C'è da meravigliarsi come qui tutto diventa filosofia, senza di-

stinzione, abbia o non abbia importanza: vengon fuori queste nuove filosofie come i funghi. Metter le mani su un principio, non è difficile; ma tutto sta a vedere se è qualcosa di nuovo e profondo. — 3. Il *Manuale* del RIXNER (1822-1823, in 3 voll.; 2ª ediz., migliorata, 1829) è da raccomandare piú degli altri. Con questo non voglio affermare che corrisponda a tutte le esigenze di una storia della filosofia: alcune pagine non sono da lodare. Particolarmente utili sono le Appendici a ogni volume, in cui sono dati i passi piú importanti dei testi. Ci vorrebbero di queste crestomazie, specialmente per i filosofi antichi; e non sarebbe un lavoro molto esteso: ché dei filosofi prima di Platone ci resta poco.

III

CRITERI DI QUESTA STORIA DELLA FILOSOFIA

Della storia esteriore, per quel che riguarda la parte generale, accennerò soltanto allo spirito informatore dei vari tempi; e cosí pure per la biografia dei filosofi piú notevoli. Delle filosofie menzioneremo generalmente solo quelle, i cui principii segnarono un punto decisivo e produssero un allargamento della scienza. Perciò lasceremo da parte molti nomi, degni di nota in un trattato di cultura generale, ma poco utili per una considerazione filosofica. Tralascerò, quindi, anche la storia della diffusione d'una dottrina, la sua fortuna, coloro che l'hanno semplicemente insegnata, cosí come l'applicazione all'intera concezione mondiale di un principio determinato.

Da uno storico della filosofia sembra giusto esigere ch'egli non abbia nessun sistema: non ci metta niente di suo, né opprima l'esposizione con i suoi giudizi. La storia della filosofia dovrebbe, anzi, indurre a tale im-

parzialità; e sembrerebbe, quindi, un buon consiglio, di dar soltanto estratti e riassunti. Certo, chi di filosofia non s'intende, non ha nessun sistema: può avere soltanto delle conoscenze storiche: egli, senza dubbio, è imparziale. Ma bisogna distinguere tra storia politica e storia della filosofia. Che se neppure in quella uno si vuol limitare ad esporre gli avvenimenti come farebbe un cronista, tuttavia si può conservare del tutto obbiettivo, come se si trattasse di un'epopea omerica. Cosí Erodoto e Tucidide, come uomini liberi, lasciano che il mondo loro oggettivo si presenti da sé stesso: non ci mettono niente di loro, né chiamano i fatti ch'essi espongono al loro tribunale per giudicarli.

E tuttavia, anche nella storia politica, non può a meno d'insinuarsi una finalità. Per Livio quel che piú importa è la sovranità di Roma, il suo estendersi, il perfezionarsi della sua costituzione, ecc.: noi vediamo, cosí, nella sua storia Roma salire in potenza, difendersi, esercitare la sua signoria. Ma cosí è anche nella storia della filosofia, in cui la ragione nel suo sviluppo si costituisce come fine a sé stessa: fine, che non è qualcosa d'estraneo introdotto in essa, ma è la realtà storica stessa, la quale esige qui l'universale per suo fondamento, e al lume di esso le particolari formazioni e i loro perfezionamenti vengon da sé in confronto. Se, quindi, anche la storia della filosofia deve narrare « fatti storici », sorge subito la domanda: che cosa sia, poi, un « fatto della filosofia », e se questo o quello sia, o no, filosofico. Nella storia esteriore tutto è un fatto, benché anche qui si dia ciò ch'è importante e ciò che non ha importanza. Non cosí in filosofia: per cui una trattazione di storia della filosofia non è neppure possibile se lo storico non ha da giudicare.

DISEGNO GENERALE

DELLO SVOLGIMENTO STORICO DEL PENSIERO SPECULATIVO

Diamo uno sguardo d'insieme alle epoche principali della storia della filosofia per comprendere la necessità dei momenti fondamentali del suo svolgimento, ognuno dei quali esprime un'idea determinata.

Dopo la fantastica filosofia orientale della soggettività (la quale non perviene all'intelligenza, e però a nulla di consistente), la luce del pensiero sorge in Grecia.

1. La filosofia antica ha pensato l'Idea assoluta, e la realizzazione o realtà di essa è consistita in ciò: di comprendere il mondo attualmente presente e considerarlo com'esso è in sé e per sé. Questa filosofia non prende per punto di partenza propriamente l'Idea, ma l'oggettivo come un dato, e lo trasforma nell'Idea: l'*Essere* di PARMENIDE.

2. Il pensiero astratto, il νοῦς, venne, così, conosciuto come essenza universale: non come pensiero soggettivo. Ecco, l'*universale* di PLATONE.

3. Con ARISTOTELE sorge il *concetto*, libero, spregiudicato, come pensiero comprendente che percorre e spiritualizza tutte le formazioni dell'universo.

4. STOICI, EPICUREI e SCETTICI fan valere il concetto come *soggetto*, il suo essere in sé e divenire per sé: nella sua astratta separazione, dunque, non come

forma libera e concreta, ma come universalità astratta e puramente formale.

5. I Neoplatonici ci fan vedere come il pensiero della totalità, il mondo intelligibile, sia l'*Idea concreta.* Questo principio esprime l'idealità in generale di tutta la realtà, ma non l'idea consapevole di sé: solo in quanto quell'idea celava in sé il principio della soggettività e dell'individualità, si può dire che Dio come spirito si trovava realmente nell'autocoscienza.

6. Fu il cómpito dell'età moderna comprendere quest' Idea come *Spirito*, come Idea consapevole di sé. Ma per passare dall' Idea consapevole alla consapevolezza di sé dell' Idea, ci voleva l'opposizione infinita, e che l'Idea fosse pervenuta alla coscienza del suo assoluto contrasto. La filosofia portava, così, a compimento l'intellettualità del mondo; e lo spirito, pensando l'essere oggettivo, generò un mondo spirituale come un oggetto per sua natura esistente al di là della realtà presente. Fu questa la prima creazione dello spirito. Il suo lavorio consisteva oramai in ciò: di ricondurre quell'al di là alla realtà dell'autocoscienza. Esso ha conchiuso a questo: che l'autocoscienza pensa sé stessa, e che *l'essere assoluto vien riconosciuto come l'autocoscienza pensante sé stessa.* Sul precedente contrasto si è fatto valere il pensiero puro con Cartesio.

L'autocoscienza si pensa ora, in primo luogo, come coscienza: in essa è contenuta ogni realtà oggettiva, e il rapporto positivo e intuitivo della sua realtà all'altra. *Essere* e *pensare* sono per Spinoza *opposti* e *identici.* Egli raggiunse l'intuizione sostanziale, ma il conoscere è ancora esteriore alla sostanza. Intanto è posto, per superare la soggettività del pensiero, il principio della conciliazione, partendo puramente dal pensiero: come si vede nell'attività rappresentativa della *monade* in Leibniz.

7. In secondo luogo, l'autocoscienza si pensa come autocoscienza: essa è, in questo punto, per sé, ma ancora per sé in relazione negativa ad altro: cioè la *soggettività infinita*: parte, come critica del pensiero in KANT; parte, come sforzo al concreto in FICHTE. La forma infinita, nella sua purezza assoluta, vien dichiarata come autocoscienza ch'è *Io*.

8. Questo lampo di luce invade la sostanza spirituale, e fa *identico l'assoluto contenuto* con l'*assoluta forma*: la sostanza s'identifica col conoscere. L'autocoscienza riconosce, cosí, in terzo luogo, la sua relazione positiva come negazione di sé, e la sua relazione negativa come posizione di sé: vale a dire, queste opposte attività come la stessa attività; ossia, il pensiero puro o il puro essere come *coincidenza*, e questa come *contrasto*, di sé a sé stesso.

Ecco l'*intuizione intellettuale*. Ma, affinché questa sia veramente intellettuale, si richiede che non sia immediatamente quell'intuire che si dice dell'eterno e del divino, ma un conoscere assolutamente. Invece, il principio, qui,. è quest'intuire che non conosce sé stesso, e da questo, come da un presupposto assoluto, si son prese le mosse: esso è tale solo intuitivamente, come conoscere immediato, non come autoconoscere. Ossia, non conosce niente, e ciò ch'esso intuisce non è un conosciuto. Per questa via si potranno avere, al piú, bei pensieri, non vere e proprie conoscenze.

Conoscenza è l'intuizione intellettuale a queste condizioni:

a) Che, malgrado la divisione di ogni opposto dall'altro, tutta la realtà esterna venga conosciuta come quella interiore. E se vien conosciuta cosí, secondo la sua essenza, qual'è realmente, allora essa si mostra non come stabile, ma come ciò di cui l'essenza propria è *il movimento del trapassare*. Questo punto di vista era-

cliteo o scettico, che niente è fermo, dev'esser dimostrato di ogni cosa; e così, in questa coscienza che l'essenza di ogni cosa è determinazione e però il suo contrario, vien fuori l'*unità del concetto col suo contrario*.

b) Ma anche questa unità bisogna conoscerla nella sua realtà; questa, in quanto è una tale identità, deve, per l'appunto, passare nel suo contrario: ossia, *farsi altro* per realizzarsi. Così, attraverso di essa stessa, si produce il suo opposto.

c) Ma dell'opposizione è da dire, a sua volta, ch'essa non è in modo assoluto, se l'assoluto è l'essenza, l'eterno, ecc. Si badi, tuttavia, che anche questo è un'astrazione, in cui esso vien compreso da un punto di vista unilaterale, e la sua opposizione ha il valore soltanto di un ideale: in realtà, *l'opposizione è la forma come momento essenziale del movimento dell'assoluto*. Questo non è in riposo, quella non è il concetto che mai non sosta. Invece, l'Idea è, pur nella sua irrequietezza, in riposo e in sé paga.

Così il puro pensiero è pervenuto all'*opposizione del soggettivo e dell'oggettivo*: la vera conciliazione dell'opposizione sta nell'intendere come questa opposizione, spinta al suo punto estremo, si risolve, sí che gli opposti, come dice SCHELLING, sono in sé identici. E non basta dir questo, se non si aggiunge che la vita eterna è proprio questo *produrre eternamente l'opposizione ed eternamente conciliarla*. Possedere l'opposto nell'unità e l'unità nell'opposizione, questo è il *sapere assoluto*; e la scienza è appunto questo sapere una tale unità, nell'intero suo sviluppo, attraverso sé stesso.

FINE

INDICE - SOMMARIO

C.S.I.
BIBLIOTECA
DI
FILOSOFIA
UNIVERSITA' DI ROMA

PICCOLA BIBLIOTECA FILOSOFICA

A CURA DI A. CARLINI

Volumi pubblicati: